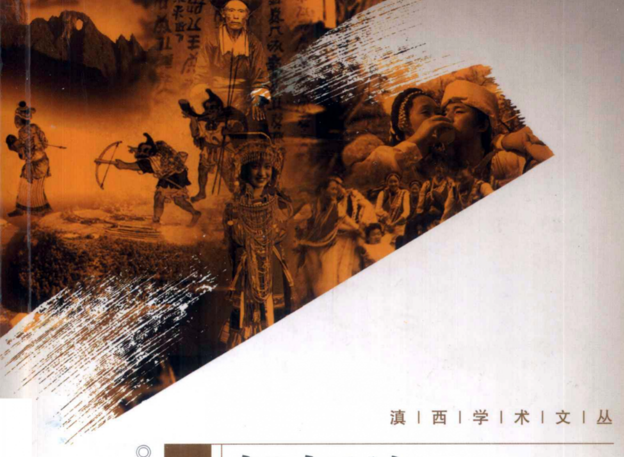


滇 | 西 | 学 | 术 | 文 | 丛

傈僳族历史文化探幽

◎侯兴华 著

云南大学出版社
Yunnan University Press

滇西学术文丛

傈僳族历史文化探幽

◎侯兴华 著◎

本书是作者长期从事傈僳族历史文化研究的阶段性成果，分为傈僳族历史文化、国外傈僳族和傈僳族社会问题三部分，内容涉及傈僳族的族称族源、迁徙历史、丧葬文化、服饰文化、节日文化、语言文字、婚姻习俗、宗教信仰、社会问题，等等。本书融理论和实践研究为一体，即既注重理论探索，又强调田野调查；本书既有理论，又有个案，对傈僳族社会问题的解决大有裨益。本书提供了内容丰富多彩的有关傈僳族历史文化方面的资料，便于研究者今后对傈僳族研究的进一步深入。


ISBN 978-7-5482-0044-4

定价：25.00元

滇 | 西 | 学 | 术 | 文

◎侯兴华 著

傈僳族历史文化探幽

云南大学出版社
Yunnan University Press

图书在版编目（CIP）数据

傈僳族历史文化探幽/侯兴华著．—昆明：云南大学出版社，2010
（滇西学术文丛）
ISBN 978－7－5482－0044－4

Ⅰ．①傈…　Ⅱ．①侯…　Ⅲ．①傈僳族—民族历史—中国②傈僳族—民族文化—中国　Ⅳ．①K285.6

中国版本图书馆 CIP 数据核字（2010）第 035880 号

傈僳族历史文化探幽

侯兴华　著

策划编辑：徐　曼
责任编辑：徐　曼　刘　焰
封面设计：刘　雨
出版发行：云南大学出版社
印　　装：云南国浩印刷有限公司
开　　本：850mm×1168mm　1/32
印　　张：9.875
字　　数：257千
版　　次：2010年3月第1版
印　　次：2010年3月第1次印刷
书　　号：ISBN 978－7－5482－0044－4
定　　价：25.00元

地　　址：昆明市翠湖北路2号云南大学英华园内（邮编：650091）
发行电话：0871－5033244　5031071
网　　址：http：//www.ynup.com
E－mail：market@ynup.com

“滇西学术文丛”总序

蒋永文

保山学院的前身为保山师范高等专科学校，地处气候宜人、风景秀丽、历史悠久的滇西重镇——保山，是一所建校已有30年，主要为拥有1 100万人口的滇西7个州、市培养中小学师资的地方师范院校。长期以来，在艰苦的条件下，学院为该区域培养了上万名中小学教师和各行业建设者，为祖国西南边疆少数民族地区的教育发展作出了应有的贡献。2009年4月，学校被教育部批准升为保山学院。这使我们站在了一个新的历史起点上，有了一个更为广阔的发展空间。

大学肩负着创造知识和传播知识的重任。学术是大学的精髓，学科是构筑大学的基石，学者是大学精神的化身。教学与科研相统一是大学的基本理念。科研和教学是彼此促进的，在教学中，可以激发灵感，开阔思路，发现研究课题。而研究成果又可以丰富教学内容，促进教学质量的提高，二者相得益彰。为了给滇西地区提供更好的高等教育资源，保山学院必须建立一支热爱教育事业、业务过硬、高水平、高质量的教师队伍，为此，学校以重点学科建设为龙头，提高效益为目标，以形成科研特色，增强科研实力。学校近几年采取了资助科研立项、奖励科研成果、出版学术论文等措施，不断提高广大教师的教学水平和科研水平，已取得了较好的效果。为了更好地为广大教师提供出版学术论著的园地，学校决定继续出版“滇西学术文丛”，出版学术水

平较高的著作，相信“滇西学术文丛”的出版，一定会对保山学院科学研究的深入，学科建设和学科带头人、骨干教师的培养产生积极的影响。

辽阔的天空，允许大鹏展翅高飞，也允许小鸟上下蓬蒿。广袤的大地，允许参天大树生长，也允许无名小草成长。我们是小鸟，我们是小草，这套丛书，远非成熟完美之作，作者水平还需要不断提高。我们期待着批评和指教。我们会做得越来越好。

2009 年 5 月

目　　录

傈僳族历史文化篇

国外傈僳族篇

傈僳族社会问题篇

导　言

我国是一个统一的多民族国家。勤劳勇敢的傈僳族是56个民族大家庭中的一员，有着悠久的历史和灿烂的文化。据2000年第5次人口普查统计，全国共有傈僳族634 912人，主要分布在云南、四川两省的怒江、澜沧江和金沙江三江并流腹地。傈僳族还是一个跨国境而居住的民族，除中国外，国外的傈僳族主要生活在缅甸、泰国、印度东北部，其次散居于斯里兰卡、老挝、马来西亚、新加坡、菲律宾、俄罗斯、美国、德国、法国等多个国家和地区，共40多万人。① 从族源来看，傈僳族属于氐羌后裔；从语言来看，则属于汉藏语系藏缅语族彝语支。关于傈僳族的直接史籍记载，最早见于唐樊绰《蛮书》。《蛮书》卷四“名类”条载：“栗粟两姓蛮、雷蛮、梦蛮，皆在茫（按：茫应为邛）部台登城东西散居，皆乌蛮之种族。”② 仅从史书中第一次出现傈僳族的名称起到现在，傈僳族的存在已有上千年的历史了。在这漫长的历史长河中，傈僳族人民创造了丰富多彩的传统

① 即东北部所谓的阿鲁纳恰尔邦（Arunachal Pradesh，又译阿鲁纳查尔邦），是印度所设的一个邦，下辖13县，根据我国1959年公布的统计数据，其面积约为9万平方公里。此地区位于我国西南部、印度东北部边界，绝大部分都由我国政府宣称主权，称为藏南，并将该地区划入西藏自治区的错那、隆子、朗县、米林、墨脱、察隅6县的管辖范围之内。我国政府不承认印度控制该地区或者设立此邦的合法性。

② 樊绰撰，向达、木芹注：《云南志补注》卷4，云南人民出版社1995年版，第65页。

文化。这些文化也是中华民族博大精深的文化的重要组成部分。随着社会的发展和时代的变迁，特别是近现代以来，傈僳族文化从内涵到外延，从内容到表现形式都发生了巨大变化，这是本书探讨的重点之一。

本书由“傈僳族历史文化篇”、“国外傈僳族篇”和“傈僳族社会问题篇”三部分组成。其中，“傈僳族历史文化篇”是本书的重要组成部分，共包括《傈僳族研究文献综述》、《傈僳族族称探析》、《从数字“七”和“九”探索傈僳文化点滴》、《傈僳族刀杆节的由来及其演变》、《傈僳族酒文化刍议——以“同心酒”为例》、《试论傈僳族的原始宗教信仰》、《基督教在云南傈僳族地区的传入、发展和影响》、《傈僳族文字概述》、《傈僳族传统婚俗大观》、《傈僳族丧葬习俗概览》、《傈僳族服饰文化变迁研究》十一篇文章。文章引用了大量的史料，阐述了傈僳族的节日文化、服饰文化、丧葬文化、宗教信仰、婚姻习俗及其族称来源、含义等内容。“国外傈僳族篇”由《傈僳族的迁徙与其中缅泰跨国境分布格局的形成》、《泰国傈僳族的由来及其社会文化》、《缅甸傈僳族田野调查历险记》三篇文章构成。值得一提的是，由于撰写博士论文的需要，《缅甸傈僳族田野调查历险记》一文是笔者前往缅甸对傈僳族进行田野调查的真实记录。文章包括了一路上的所见所闻，经历的事件及其感想。此外，“傈僳族社会问题篇”共有两篇文章组成，即《傈僳族社区离婚问题探究——以怒江州泸水县排路坝村和保山市隆阳区白花林村为例》、《西南边疆傈僳族地区小学教育问题探讨——对腾冲县猴桥镇傈僳族小学的田野调查》。这两篇文章均以傈僳族社区田野调查为主，以数字为依据，用事实说话，分析了造成傈僳族社区离婚现象普遍、离婚率居高不下和小学教育落后的原因、影响以及解决这些问题的思考性建议和对策。

个人认为，本书不但有一定的学术参考价值，还有一定的现

实意义。

首先，本书的学术价值主要体现在上篇部分，即“傈僳族历史文化篇”。此部分涉及傈僳族的历史、族称、宗教信仰、语言文字、服饰等内容。其中，《傈僳族刀杆节的由来及其演变》一文反驳了现今大多数学者所持的观点，即刀杆节是由王冀的部队传入的，并从多个角度和层面论证了刀杆节起源于傈僳族传统的原始宗教，只是由于傈僳族迁徙到腾冲、龙陵一带后，受汉文化影响，其刀杆节的文化内涵发生了演变，增添了爱国主义情感色彩。《傈僳族族称探析》一文在解读其他学者关于傈僳族族称解释的基础上，拨乱反正，提出了傈僳族族称来源于“Ngu alli gua su”这句傈僳族语言。总之，很多文章在透彻分析其他学者观点的基础上，提出自己新的观点和看法，以期达到抛砖引玉之目的。

在中国、泰国、缅甸等国家，研究傈僳族的学者很多，但大多是孤立地进行的，没有把傈僳族当做一个跨国境分布的民族来研究。东南亚著名民族历史专家何平教授告诉我们，历史上，云南与东南亚本就是一个联系在一起的文化体，如果把许多问题和事件孤立地分开来探讨和研究，就看不到问题的整体性、连贯性和延续性，从而会犯盲人摸象、以偏概全的错误。因此，本书把国内外的傈僳族作为一个整体来研究是正确的、可行的。实践证明也是行之有效的。

其次，本书的现实意义主要体现在“国外傈僳族篇”和“傈僳族社会问题篇”两部分。近年来，伴随着中国与东盟各种条约的签订，中国与东南亚各个国家的经济、文化交往越来越频繁，越来越密切，级别也越来越高。云南与东南亚很多国家山水相依，同饮一江水，保山更是面向南亚、东南亚的第一站、桥头堡。在国际交往中，我们可以充分利用跨国民族某些天然的有利条件，如作为横跨中国、缅甸、泰国、印度的傈僳族，因为他们

有着共同的语言、宗教信仰，共同的心理素质，共同的祖先认同，这无疑会为我们与其他国家的交往提供天然的平台和桥梁。但同时，也因为他们之间交往频繁，民族感情、宗教情感、亲情、乡情和友情往往会使得国家概念模糊不清，从而产生民族认同、宗教认同和国家认同三者间的错位。如果处理不好这些问题，将会威胁到我国国家安全、西南边疆民族地区的稳定与和谐社会的构建。这是我们需要注意和警惕的问题。在本书中，笔者对这些问题都提出了自己的看法和建议。

2008 年 8 月，国家民委提出了全国六个特困民族，傈僳族便是其中之一。云南省将从 2009 年开始进一步加大对景颇族、佤族、拉祜族、傈僳族四个特困民族的特殊扶持力度，希望通过 2 至 3 年的试点建设，5 年的全面扶持，使这些民族地区经济社会发展基本达到当地中等或中等以上水平。扶持特困民族，需要了解造成这些民族贫困的原因。傈僳族社区教育落后、离婚率偏高等社会问题是造成其贫困的主要原因。发展经济，脱贫致富，首先要从教育入手，提高民族的整体文化素质，减少离婚案件，维护家庭与社会的稳定，共创和谐社会。因此，本书对国家制定傈僳族的扶贫政策具有指导性的作用。

需要指出的是，本书中，相当一部分材料来自其他专家学者的研究成果。如果说本书内容还有一点点的新意，那是因为“站在巨人的肩膀上”，目光更为开阔而已。由于本书的写作采取单篇论文的形式，因此在材料，特别是在同一史料的使用上个别地方稍有重复。另外，本书涉及内容较多，包括傈僳族文化的方方面面，加上资料奇缺和个人才识所限，虽然笔者已竭尽全力，但书中难免会有不足甚至错谬之处，在此，恳请各位专家学者批评指正。

傈僳族历史文化篇

傈僳族研究文献综述①

内容摘要：傈僳族是一个古老的民族，自唐代史书中出现“栗粟”二字以来，特别是近现代，国内外专家学者从族源族称、社会形态、生活习俗、服饰文化、宗教信仰、经济发展等各个方面对傈僳族进行了大量的调查研究，大批优秀成果也应运而生。本文从古代、近现代和国外傈僳族文献研究三个方面对这些文献资料作一归类整理，以便于今后的学者对傈僳族的进一步研究。

关 键 词：傈僳族　研究　文献　综述

一、古代傈僳族研究文献综述

傈僳族是一个历史悠久的民族，关于其直接的史籍记载，最早见于唐樊绰《蛮书》。《蛮书》卷四“名类”条载：“栗粟两姓蛮、雷蛮、梦蛮，皆在茫部（按：茫应为邛）台登城东西散

① 在本文的写作过程中，笔者参看了杨光民的《近十年内国内傈僳族研究综述》（《云南民族学院学报》1992年第2期）、解鲁云的《近十余年傈僳族研究综述》（《云南民族大学学报》2007年第4期）和张泽洪的《中国西南的傈僳族及其宗教信仰》（《宗教学研究》2006年第3期）三篇文章。在此对三位作者表示谢意。

居，皆乌蛮之种族。丈夫妇人以黑缯为衣，其长曳地。"[1] 樊绰所见的"栗粟两姓蛮"，《新唐书》记载为粟蛮二姓。《新唐书》卷二百二十二下《南蛮传》载："粟蛮二姓、雷蛮三姓、梦蛮三姓，散处黎、巂、戎数州之鄙，皆隶勿邓。"[2]

明清以来，汉文史料对傈僳族及其生活习俗的记载更详细、更清楚。虽然对其族称的书写形式大相径庭，但不外乎与"傈僳"二字相近的汉语读音，如栗些、力些等。明陈文（景泰）《云南图经志书》卷四载北胜州风俗说："有名栗些者，亦罗罗之别种也。居山林，无室屋，不事产业，常带药箭弓弩，猎取禽兽。其妇人则掘取草木之根以给日食。岁输官者，惟皮张耳。"[3]

明天启刘文征《滇志》卷三十《羁縻志》"种人"条载：

> 力些，惟云龙州有之。男囚首跣足，衣麻布直撒衣，被以毡衫，以毳为带束其腰。妇女裹白麻布衣。善用弩，发无虚矢。每令其妇负小木盾径三四寸者前行，自后发弩中其盾，而妇人无伤，以此制服西番。[4]

明李贤《明一统志》卷八十七"北胜州"条载："有蛮栗些，亦罗罗别种，巢处山林，猎取禽兽以给食。"[5]

---

① ［唐］樊绰撰，向达、木芹注：《云南志补注》卷4，云南人民出版社1995年版，第65页。

② ［宋］欧阳修、宋祁撰：《新唐书》第20册，中华书局1975年版，第6317页。

③ 《续修四库全书》第681册，上海古籍出版社1995年版，第88页。

④ 《续修四库全书》第682册，上海古籍出版社1995年版，第492页。

⑤ 《文渊阁四库全书》第473册，台湾商务印书馆1986年版，第842页。

清乾隆《云南通志》卷二十四“种人”条的记载与《滇志》里的记载如出一辙：

> 力些，迤西皆有之。在大理名猓猓（傈僳），在姚安名猓猓（傈僳），有生熟二种。男囚首跣足，衣麻布衣，披毡衫，以毳为带，束其腰。妇女裹白麻布。善用弩，发无虚矢。每令其妇负小木盾径三四寸者前行，自后发弩中其盾，而妇无伤，以此制服西番。①

唐代史料中所称“栗粟两姓蛮”，与彝族的祖先罗罗都属于东爨“乌蛮”的一支，所以史料中称之为“罗罗之别种”。明代史料中又出现沿用唐代傈僳族的称呼。明杨慎《南诏野史》卷下《南诏各种蛮夷》记载：

> 力些，即猓猓（傈僳），衣麻披毡，岩居穴处，利刀毒矢，刻不离身。登山捷若猿猱，以土和蜜丸，饥得野兽即生食，尤善弩，每令其妇负小木盾前行，自后射之，中盾而不伤妇，以此制服西番。野力披发插羽，尤凶悍。②

清代以来，云南地方志文献中对傈僳族的称呼大多使用“栗粟”二字。清康熙《大理府志》卷十二“风俗”条载：“云龙州栗粟，于诸彝中最悍，依山负谷，射猎为生，长刀毒弩，日不离身。祭赛则张松棚燃炬，剥獐鹿诸兽而已。亦事耕种，饶黍

① 《文渊阁四库全书》第570册，台湾商务印书馆1986年版，第241页。

② 《南诏大理历史文化丛书》第1辑（下册），巴蜀书社1998年版，第32~33页。

稷荞稗。"[①] 清谢圣纶《滇黔志略》卷十五"云南种人"记载："栗粟，散入姚安、丽江、大理、永昌四府，在诸夷中性最凶悍。"[②]

清乾隆《丽江府志略》卷上"种人"条载：

> 猓猓（傈僳），有生熟二种，岩居穴处。或架木为巢，囚首跣足，高鼻深眼，身着麻布，披毡衫，猎取禽兽为食。居无定所，食尽即迁，佩弩带刀，虽寝息不离。性凶暴嗜酒，一语不投，即持刀相向。俗好仇杀。近惟居澜沧江边者为熟猓（傈）。[③]

清光绪十一年《永昌府志》卷五十七"种人"条载：

> 猓猓（傈僳），居高山极冷之地，与崩竜稍异。善使弩，发无虚矢。其箭有毒，中之即死。种火麻以为衣，猎野兽以为食。有夷话，无夷字，凡江外深山之间皆有。[④]

从语言来分析，傈僳语属于汉藏语系藏缅语族彝语支。说傈僳族"有夷话，无夷字"，是因为在漫长的历史时期，傈僳族确

---

① ［清］李斯佺、黄元治纂修：（康熙）《大理府志》，见北京图书馆古籍出版编辑组编：《北京图书馆古籍珍本丛刊》第45册，北京书目文献出版社1996年版，第142页。

② 高国祥主编：《中国西南文献丛书》第1辑第87册，兰州大学出版社2003年版，第430页。

③ 高国祥主编：《中国西南文献丛书》第1辑第25册，兰州大学出版社2003年版，第183页。

④ 高国祥主编：《中国西南文献丛书》第1辑第30册，兰州大学出版社2003年版，第336页。

实没有文字。直到18世纪中后期，才由维西的傈僳族哇忍波创造出一种象形文字；同时，伴随着基督教的传入，为了便于传教，传教士们也为傈僳族创制了两种拉丁文字。新中国成立后，党和政府又为傈僳族创制了一种拼音文字。

清檀萃《滇海虞衡志》卷十三“志蛮”条载：“力些，一名栗粟，一名，有生熟两种。……现在维西跳梁者，即是此种。”[①]在清代文献记载中，出现了对傈僳族的划分，即傈僳族有生熟两种，这反映了清代以来傈僳族社会文化的变迁。生傈僳又称“黑傈僳”、“山傈僳”或“野傈僳”，他们多居住在崇山峻岭之间，因此与其他族群接触较少；熟傈僳又称“白傈僳”、“花傈僳”或“家傈僳”，与其他族群接触频繁。历史上统治阶级常以是否输租服役，或是否接受汉文化的影响，作为区分“四夷”之生熟的标准。靠近内地的傈僳族已经“随地输赋”了，如《皇清职贡图》卷七释文称：

> 猓猓（傈僳），相传楚庄蹻开滇时，便有此种。无部落，散居姚安、丽江、大理、永昌四府。其居六库山谷者，在诸夷中为最悍。其居赤石崖、金江边地与永江连界者，依树木岩穴，迁徙无常。男子裹头，衣麻布，披毡衫，佩短刀，善用弩，发无虚矢。妇女短衣、长裙、跣足，负竹筐出入，种荍稗，随地输赋。[②]

清光绪《云龙州志》卷五“秩官志”附六库土司“夷地风俗人情”条描写六库的傈僳族时说：“傈僳，性悍顽不驯。……

① 高国祥主编：《中国西南文献丛书》第1辑第120册，兰州大学出版社2003年版，第111页。

② 《皇清职贡图》，辽宁省新华书店1991年版，第842页。

概系刀耕火种，射猎为生。"[①] 当然对倮倮族服饰、婚俗、生活习性、丧葬习俗、宗教信仰及其与周围民族关系描述得最全面、最具体的要数清代的余庆远。余庆远在《维西见闻纪》"夷人"条中写道：

> 栗粟，近城四山，康普、弓笼、奔子栏皆有之。男挽髻戴簪，编麦草为缨络（璎珞），缀于发间，黄铜勒束额，耳带铜环，优人衣旧，则改削而售其富者衣之，常衣杂以麻布、绵（棉）布、织皮，色尚黑，袴及膝，衣齐袴，膝裹白布，出入常佩利刃。妇挽发束箍，耳带大环，盘领衣，系裙，曳袴。男女常跣，喜居悬岩绝顶，垦山而种，地瘠则去之，迁徙不常。刈获则多酿为酒，昼夜酖酣，数日尽之，粒食罄，遂执劲弩药矢猎，登危锋石壁，疾走如狡兔，妇从之亦然。获禽兽，或烹或炙，山坐共食，虽猿猴亦炙食，烹俟水一沸即食，不尽无归，餍复采草根木皮食之。采山中草木为和合药，男女相悦，暗投其衣，遂奔而从，跬步不离。婚以牛聘，丧则弃尸，不敬佛而信鬼。借贷，刻木为契，负约，则延巫祝，置膏于釜，烈火熬沸，对誓，置手膏内，不沃烂者为受诬。失物，令巫卜其人，亦以此法明焉。触忿，则弩刃俱发，著毒矢处肉，辄自执刃刳去。性刚狠嗜杀，然麽些头目、土官能治之，年奉头目麦、黍共五升，新春必率而拜焉。[②]

---

① ［清］张德霈修，杨文奎纂（光绪）《云龙州志》，清光绪十八年（1892）修，民国抄本。

② 余庆远撰，李汝春校注：《维西见闻纪》，维西倮倮族自治县编委会办公室编印 1994 年，第 51～54 页。

1985年建立的维西傈僳族自治县位于云南省迪庆州西南部横断山脉纵谷地区，是中国唯一的傈僳族自治县。

宗教信仰方面，傈僳族原本信仰万物有灵的原始传统宗教。但在多民族混合杂居的背景下，部分傈僳族也受到藏传佛教和纳西东巴教的影响。据清张泓《滇南新语》“夷异”条载：

> 滇夷种多，而俗异性殊。……惟丽郡、中甸、维西之把傈、傈傈、樸傈剽悍，奉喇嘛，其亲死，必延喇嘛问之，名刀把，或擦妈，向尸诵经咒，刀把谓死者无罪，则悬尸山树之极巅以风，曰天葬。谓有罪则笼尸沉诸江，曰水葬，或割尸饲禽兽而火其骨，截胫骨作筒吹之，曰火葬，皆焚书舍身喂鹰虎之说也。然各种多食生，且有啖生蛇者。男女皆佩刀，习镖弩，好斗轻生，服饰诡异，难以笔罄。①

二、近现代傈僳族研究综述

（一）近代傈僳族研究综述

20世纪上半叶，学者们开始关注傈僳族。出版于1933年的《云南边地问题研究》卷宗上，刊载了李生庄《云南第一殖边区域之人种调查》一文，文章简要介绍了傈僳族概况。尹明德、曲木藏尧等人也在20世纪30年代发表了关于傈僳族的研究报告。谈到民国时期有关傈僳族的研究专著，不得不提陶云逵的

① 高国祥主编：《中国西南文献丛书》第1辑第119册，兰州大学出版社2003年版，第348页。

《碧罗雪山之栗粟族》和张征东的《傈僳族社会历史调查》。这两本书是对傈僳族进行民族学意义上研究的开始。民国二十四年（1935年）八、九月份，著名的文化人类学家陶云逵先生对居住在云南澜沧江及怒江上游碧罗雪山的傈僳族作了较为深入的实地调查。其调查对象局限于傈僳族中文化形态最为封闭、传统文化特征最为典型的傈僳族分布的中心区域——北纬26°至28°，东经98°至99°，即今天的怒江傈僳族自治州各县，以及迪庆藏族自治州的维西傈僳族自治县和大理白族自治州傈僳族最为集中的云龙县，包括了怒江、澜沧江上游的高黎贡山及碧罗雪山北段地区。陶先生完成的《碧罗雪山之栗粟族》这篇长十余万字的研究报告，至今仍是我们所见的中文版傈僳族调查研究报告中最有分量和最完整全面、学术价值最高的一篇。张征东先生的《傈僳族社会历史调查》成稿于1945年左右，是继《碧罗雪山之栗粟族》之后，又一篇比较系统而全面地反映近代以来怒江等地傈僳族的历史、地理、政治、经济、文化和风俗习惯的力作。该文亦近十万字，是极为珍贵的原始资料。其类似于当今的民族志，包括了民族族称、地理环境、历史传说、宗教信仰、社会组织、婚姻、丧葬、经济生活、日常生活、娱乐社交、卫生、教育等十三章。

（二）现代傈僳族研究综述

20世纪80年代以来，中国大地上掀起了一股文化研究的热潮，出现了百花齐放、百家争鸣的局面，至今仍方兴未艾。傈僳族文化研究便是这股热潮的重要组成部分。

专著方面　1981年，云南人民出版社出版了由《民族问题五种丛书》云南省编辑委员会编的《傈僳族社会历史调查》。该书介绍了怒江傈僳族自治州碧江县、泸水县、福贡县一些村寨的社会经济、婚姻、宗教等状况。1983年，云南人民出版社出版

了由《傈僳族简史》编写组编写的《傈僳族简史》。该书论述了傈僳族历史发展、社会经济形态、文化艺术、宗教信仰、风俗习惯，介绍了傈僳族的革命斗争传统以及在历史上对缔造统一的伟大祖国所作出的贡献。1986年由云南民族出版社出版了由《怒江傈僳族自治州概况》编写组编写的《怒江傈僳族自治州概况》。该书共分为十五部分，即包括行政区划、自然地理、民族成分、人口分布、地区沿革、社会经济结构、语言文字、风俗习惯、宗教信仰、名胜古迹、地区特点和民族特点等内容，以及中华人民共和国成立以来实行民族区域自治后所取得的成就和民族自治地方发生的变化。1985年，由上海文艺出版社出版了祝发清、左玉堂等主编的《傈僳族民间故事选》。该书由八十多个小故事及光加桑、木必扒和恒乍绷三个人物故事组成，内容涉及广泛，包括天、地、人的由来，说教故事、机智人物故事、民族英勇故事等。余仁澍、李兴等主编的《傈僳族风俗歌集成》（云南民族出版社1981年版）一书以十个调子描写了傈僳族狩猎、盖房子、过年、婚嫁等日常生活场面。对于傈僳族婚姻习俗的描写还有木玉章、祝发清、周忠枢等搜集整理的《逃婚调·重逢调·生产调——傈僳族民间长诗三首》（云南人民出版社1980年版）一书。这些研究成果及资料为以后对傈僳族研究的进一步深入作了铺垫，打下了坚实的基础。

论文方面　主要有杨民光的《傈僳族共耕制的形成、发展和转化》（《经济问题探索》1982年第4期）、《傈僳族的自然历法》（《民族文化》1982年第4期）、《傈僳族原始宗教初探》（《世界宗教研究》1982年第4期）、《傈僳族的氏族图腾崇拜》（《民族文化》1981年第3期）和《傈僳族族源略论》（《昆明社科》1990年第2期），冯魄的《“粟栗”与“栗粟”考》（《民族研究》1990年第5期），张桥贵的《论傈僳族的原始宗教》（《云南民族学院学报》1990年第2期），陈一的《傈僳族原始

宗教与原始文化》(《中央民族学院学报》1991年第6期)。

从研究特点看，20世纪80年代以来，学者们对倮倮族族源研究有了进一步的拓展，出现了一些新的观点。[①]

首先，杨毓才先生等人在《倮倮族简史》、《云南少数民族》等著作中，比较全面而系统地论述了倮倮族源流在各个时期的演变，提出先秦时期倮倮族源于氐、羌系统的部落集团；两汉时期属"叟"、"嶲"等靡莫之属；唐代以来被称为"栗粟两姓蛮"，并一直处于邓、丰巴、两林等部落的统治下；宋元两代，史书中没有倮倮族的记载，明清以后，倮倮族的称谓逐渐趋于统一和稳定。

尤中先生在《中国西南的古代民族》一书中，对南诏至元代两个时期倮倮族的演变及其称谓又提出了新的看法，认为，唐代《蛮书》所称"施蛮"、"顺蛮"就是倮倮族的先民。到了元代，上述称谓不见于史料，又被称为"卢蛮"，"卢"与"倮"同音，"卢蛮"即是倮倮族在元代的称谓。[②]

杨光民先生在《倮倮族源略论》一文中，考证了唐以前至秦汉时期，倮倮族先民系"筰人"一称谓，并将倮倮族历史研究的上限由传统的"唐代起源说"明确地提前至秦汉时期，并以《腾越州志》"倮倮，《通志》：相传楚庄蹻开滇时便有此种"的史料为事实依据进行了分析。该文还引《太平寰宇记·黎州》"东南至栗蛮部落二百里"史料证明，从唐代出现"栗粟两姓蛮"起，至宋代，倮倮族作为单一民族已经载入史册。[③]

冯魄先生在《"粟栗"与"栗粟"考》一文中认为，现今

① 杨光民：《近十年国内倮倮族研究综述》，载《云南民族学院学报》1992年第2期。

② 尤中：《中国西南的古代民族》，云南民族出版社1980年版，第106、153页。

③ 杨光民：《倮倮族族源略论》，载《昆明社科》1990年第2期。

问世的诸种云南民族“丛刊”，“误将《蛮书》卷四‘粟栗两姓蛮’误作‘栗粟’”。[1] 文章一经发表，立刻引起民族学界诸多专家学者的反驳。其中，杨毓才先生更是专门撰写《对〈“粟栗”与“栗粟”考〉一文的校正》（《中央民族学院学报》1992年第5期）一文，指出冯魄先生所依据的是向达先生的《蛮书校注》中华书局1962年版中的“内聚珍本”和“四库本”的卢本，而民族学界现称“傈僳”所引用的《蛮书》系“云南备徵”和“渐西本”两种版本。尤其是《武英殿聚珍版·云南备徵志》的编校者是云南知名学者洱源人王崧，他亲自到过维西、兰平、碧江一带，因此他编校的“云南备徵志”本中采用“栗粟”而非“粟栗”的说法应该是准确可信的。

张增祺根据考古发掘材料认为，怒江与金沙江两岸曾有过“昆明人”的足迹，进入新石器晚期后，部分“昆明人”继续留在当地。他提出，“昆明人”并非源于西北，而是活动于怒江、澜沧江河谷的土著民族。随着研究的深入，一旦证明怒江地区出土的大量“有肩石斧”的主人是傈僳族先民，则传统的“傈僳族源于氐羌说”将会被改写，傈僳族的悠久历史将上溯到更为远古的历史时期。[2]

20世纪90年代后，伴随着文化研究热的出现，傈僳族文化研究成为一门热门课题。这一时期，由祝发清、胡应舒两位傈僳族学者倡导并创立了云南民族学会傈僳族研究委员会，简称“傈研会”，傈僳族研究成为一项新兴的国际研究课题，一些有影响的文章和著作也随之发表出版。

古籍方面 由云南民族古籍丛书编纂委员会编写，傈僳族文

① 冯魄：《“粟栗”与“栗粟”考》，载《民族研究》1990年第5期。

② 杨光民：《近十年国内傈僳族研究综述》，载《云南民族学院学报》1992年第2期。

库之一的《丧葬歌》（云南民族出版社 1992 年版）一书描述了死者亡魂回归祖先住地所经过的地方，再现了傈僳族先民的迁徙路线及生活场景，重塑了迁徙文化的烙印。木玉章等整理的《祭天古歌》（云南民族出版社 1999 年版）一书共分十八篇（其中“晒盐”和“祭盐”两篇合并为一篇）。该书充分反映了傈僳族原始宗教信仰的思想文化。2004 年和 2006 年，云南人民出版社分别出版了张自强搜集整理，张自强和杨宗共同翻译的《傈僳族阿考诗经》和《傈僳族祭祀经》两本书。这标志着傈僳族在文化发展史上，第一次把自己的文化和历史以文字的形态记录和传承下来，实现了由口头传承向文字传承的过渡，并将以文字形态即物化的形态同其他民族沟通、交流，在更大范围传播傈僳族文化。“显然，这两本书的出版既有开创性的意义，也具有起始的里程碑意义。”[1]

社区研究方面　《傈僳族社区发展研究——以云南省武定县插甸乡安乐村为个案》是云南民族大学鲁建彪教授 2007 年出版的新作。此书在深入调查研究的基础上，以村落社区为个案，第一次对傈僳族社区的发展作了比较系统而全面的论述。该书首先考察了傈僳族社区的历史与现状，进而从婚姻、家族、人口、社区宗教、政治状况、经济发展、教育文化、宗教信仰等方面进行了探索和研究。在研究的过程中，他不仅综合运用了大量丰富的文献资料，而且深入农村社区调查研究，掌握了大量的第一手材料，在对材料的分析中有自己独到的见解。因此，该书的理论、观点、方法是恰当的，且选题有较大研究价值。目前对傈僳族社区的研究还相对薄弱，该书在民族社区研究方面有一定的创新。

① 车银川：《傈僳族祭祀经的文化价值》，载《文化研究》2007 年第 3 期。

宗教研究 关于傈僳族宗教信仰研究的文章很多。李月英的《云南怒江傈僳族的宗教信仰》（《中央民族大学学报》1997年第5期）一文认为，傈僳族有两种宗教信仰：一种是固有的传统原始宗教；另一种是外来的基督教和天主教。文章还详细叙述了外来宗教对傈僳族社会生活的影响。杨杰、贺丽芬的《傈僳族的图腾与姓氏》（《云南民族学院学报》2001年第4期）一文认为，傈僳族图腾崇拜维系着族内各氏族的生存与发展，其图腾物常常就是姓氏本身或代称即姓氏名称，也就是他们的图腾崇拜物。图腾崇拜分为四种类型：动物（蜂、虎）图腾崇拜、植物（荞、谷）图腾崇拜、工具（犁）图腾崇拜、职业图腾崇拜。胡玉英的《傈僳族社会生活中的巫文化》（《云南民族学院学报》1998年第2期）一文分析了傈僳族巫术文化的内容和方式，也阐释了傈僳族普遍信仰的"尼"的实质——原始的万物有灵崇拜。

语言文字 关于傈僳族语言方面的研究，学术界主要有两种观点：一种认为傈僳语差别不大；另一种认为因地域不同而傈僳语差别很大。主要论文论著有：云南省地方志编纂委员会总纂、云南省少数民族语言指导工作委员会编撰《云南省志·少数民族语言文字志》（云南人民出版社1998年版），该书认为，傈僳语的语音差别不大，语法结构基本一致，只是由于各地借词来源不同，读音有所差异，不过大多数都有语音对应规律。余德芬《十八岔傈僳话音位系统研究》（《云南民族学院学报》1998年第3期）认为，傈僳族的分布比较广，所以语言差别很大。文章从辅音、元音、声调、音节结构等方面对十八岔傈僳话音位系统作详尽的记述和分析，提供了过去文献中未曾报道过的新的语言材料，论述了十八岔傈僳话的方音特征，辩驳了传统的傈僳语方音差别小或无方音差别的论点。盖兴之著《民族语言文化论集》（云南大学出版社2001年版）一书也认为，傈僳语有三种

方言，词汇差别大，不能相互通话。语言方面的研究，还有李强的《傈僳语与英语的形容词用法比较及语言和思维的互动》（《云南民族大学学报》2004年第3期）和胡玉英《浅谈傈僳语词的构成》（《云南民族语言文学论文集》，云南民族出版社1997年版）、《傈僳语载瓦语动词“态”的语法范畴比较》（《云南民族语言文学论文集》，云南民族出版社1997年版）等三篇文章。关于傈僳文字研究，有荣凤妹的《傈僳文概述》（云南省少数民族语言指导工作委员会编：《云南少数民族文字概要》，云南民族出版社1999年版）、高慧宜的《傈僳族竹书文字的异体字初探》（《云南民族大学学报》2004年第6期）和木玉璋的《傈僳族音节文字造字法特点简介》（《民族语文》1994年4期）等。

文学研究 关于傈僳族民族民间文学的研究，十余年来发表和出版的主要论著有：左玉堂著《傈僳族文学简史》（云南民族出版社1999年版）。该书根据傈僳族的社会历史和文学发展的实际情况，较系统地梳理了从远古至20世纪90年代傈僳族文学发展的脉络，揭示出其发展的规律、特点和重要的文学现象，作出了有一定理论深度的概括和总结。杨春茂著《傈僳族民间文学概论》（云南教育出版社2002年版）认为，傈僳族早期无文字，本民族诸多文化现象和文化形式都以口头传承方式代代相传、袭宗承源。傈僳族民间文学便成了这个民族多功能的记录工具，成了各种文化现象的集中代表和集体智慧的结晶。

音乐研究 田联韬主编的《中国少数民族传统音乐》（中央民族大学出版社2003年版）一书重点介绍了怒江州“黑傈僳”与保山市“花傈僳”的传统音乐。樊祖荫《中国多声部民歌概论》（人民音乐出版社1994年版）一书认为，傈僳族民歌的种类很多，其中以多声部方式演唱的主要歌种有“摆时”、“由叶”和“木括”。王华编著《中国少数民族合唱》（中央民族大学出

版社 2002 年版）一书收录了一首傈僳族情歌。这是一首傈僳族多声部合唱情歌，采用了一领众和形式，在傈僳族传统音乐中别具特色。

文化研究 傈僳族文化研究主要集中在文化辞典、文化志和文化史三个方面。主要论著有：范祖錡的《傈僳族文化史》一书。此书从傈僳族的历史、文化源流、生产工具、技术、衣食住行、婚姻家庭、习俗道德、宗教信仰和文学艺术等方面对傈僳族进行了介绍。王尧主编的《中华文化通志第三典——傈僳族文化志》一书详细阐述了傈僳族的语言文字、民族艺术、教育和群众文化、生活习俗、婚姻、丧葬、历法、节日、道德和宗教等。云南省民族事务委员会、云南民族出版社编的《傈僳族文化大观》一书较系统地介绍了傈僳族的历史渊源、语言文字、宗教信仰、风俗习惯、伦理道德、文学艺术、科学技术、教育体育、哲学思想、商业贸易、经济生产、建筑名胜和对外文化交流等方面，较全面地展示了傈僳族丰富多彩的民族文化。陇川县文史委、陇川县史志办编的《陇川傣族德昂族傈僳族文化风情》一书对陇川傈僳族的文化资源、文化发展、文化继承、文化创新等作了全面系统的介绍。罗汉田著《中国少数民族住居文化——庇荫》和苑利主编《中国少数民族服饰文化——符号与象征》两本书具体介绍了傈僳族的民居建筑与服饰特点、制作技艺及装饰功能，更突出地揭示了隐藏在建筑和服饰背后的傈僳族传统、信仰、心态等文化内涵。

民族教育研究 何大昌、丁惠兰著《傈僳族教育史》（《中国少数民族教育史》，中央民族大学出版社 2006 年版）认为，中国傈僳族教育的历史特点是很突出的。在漫长的社会发展和社会实践中，傈僳族人民用前人立下的规矩和形成的习俗，以口头传授的方式进行各种教育，从而形成了别具一格的民族民间教育方法。

李茂林《傈僳族教育的现状及其对策》（《民族教育研究》1997年第2期）一文认为，傈僳族教育水平低，加快傈僳族教育发展的对策主要有三点：一是建立适应的法规；二是科普培训；三是改革教育内容。李月英《面对现代化发展的傈僳族传统文化》（《云南民族学院学报》1998年第4期）一文认为，傈僳族传统文化与现代化之间不可避免地发生冲突，文中同时提出两点解决这些矛盾的对策和措施。胡贵等《傈汉双语教学研究》（《云南少数民族双语教学研究》，云南民族出版社1995年版）一文认为，在傈僳族聚居地区对儿童于学龄前进行一年傈僳文教学，然后在进入学龄后加学汉语，在初小三年级后完全用汉语教学的方法是行之有效的。

三、国外傈僳族研究综述

真正科学意义上的关于傈僳族的研究始于19世纪期末20世纪初，并有外国学者参与。外国学者中安德生在他的《云南社会调查》（1871）以及《从曼德勒到腾冲》（1876）两本书中，较早地提及在腾冲与缅甸交界处的大山中有傈僳族的活动。在《傈僳语言》一书中，佛瑞基也介绍了傈僳族的分布情况。法国的亨利·奥年良1898年著的《云南游记——从东京湾到印度》一书中，向西方世界介绍了他在怒江与澜沧江峡谷见到的傈僳族及了解到的他们的文化。英国学者戴维斯在其所著的《云南》（1901）一书中对傈僳族的生活习俗与文化等都有介绍。①

保罗和刘易斯撰写的《金三角民族——泰国的六个部落》

① 鲁建彪：《创建傈僳学是当前傈僳族研究的重要课题》，见《竿山若水》（盐边县大竿文化研究会会刊），中央文献出版社2008年版，第30页。

(*Thames and Hudson*: *London*, 1984 年) 一书描述了金三角的傈僳族日常生活的方方面面，即从语言文字到人口迁徙，宗教信仰到村寨组织，节日活动到服饰装扮，生老病死到房屋结构等，并配有色泽鲜艳的彩图。本书是 20 世纪 80 年代金三角的傈僳族生活的真实写照，读完后让人有身临其境之感。Joachim Schliesinger《泰国非泰语民族》（曼谷莲花出版社 2000 年版）、Lebar 和 Frank《中南半岛民族》（*Human Relations Area Files Press*: *New Haven*, 1964 年）和 Gordon Young 的《泰北山民》三本书均以民族志的方式，描述了傈僳族的来源、语言文字、生活环境。

相对于国内学者而言，国外一些傈僳族学者非常注重实地考察，其中以美国宾夕法尼亚州立大学的人类学教授 E. Paul Durrenberger 先生和他的学生为代表。在田野调查的基础上，他们相继出版发表了一批高质量、颇有影响的著作和调查报告。

宗教信仰方面有 Paul Durrenberger 先生的《傈僳族的灵魂观念》(《暹罗社会杂志》，1975 年)、《傈僳族神秘的角色》(*Bijdragen Tot de Taal –*, *Land – en Volkenkunde*131: 138 ~ 205, 1975)、《灵魂的旅行》(《亚洲民间传说研究》34: 35 ~ 50, 1975)、《傈僳族的巫师和一些普通的问题》(《人类学社会期刊》7: 1 ~ 20, 1975)、《一次傈僳族巫师的降神会》(《暹罗社会杂志》，1975 年) 和《傈僳族的信仰和逻辑》(*Bijdragen Tot de Taal –*, *Land – en Volkenkunde* 136: 21 ~ 40, 1975) 等。这些文章阐述了傈僳族的原始宗教信仰观念及其巫师的活动。关于傈僳族经济方面的文章有《一个傈僳族村子的经济》(《美国民族学者》3: 633 ~ 644, 1975)、《一个傈僳族村子的稻谷生产》(《东南亚研究期刊》10: 139 ~ 145, 1979) 和《区域背景下的泰国北部一个傈僳村子的经济》(《东南亚》3: 569 ~ 575, 1974)。

在国外傈僳族研究文献中，不得不提到三篇博士论文，那就

是 Dessaint Alain Y. 的《泰国山民傈僳族的经济结构》、Paul Durrenberger 的《傈僳族疾病治疗的民族学研究》和 Kathleen A. Gillogly 的《泰国鸦片控制和资源保护下傈僳族社会结构的变迁》。在《泰国山民傈僳族的经济结构》一文中，Dessaint Alain Y. 详细描述了傈僳族的经济结构，指出环境的变化导致了傈僳族经济结构的变化，并且随着社会的发展，这种变化还在继续。经济结构的变化又引起了文化、社会结构的变化。Paul Durrenberger 研究了傈僳族治疗疾病的历史和方法，指出原始宗教信仰观念是傈僳族疾病治疗的基础，这种治疗有其合理性的一面。Kathleen A. Gillogly 的《泰国鸦片控制和资源保护下傈僳族社会结构的变迁》一文是 2006 年才完成的，论文写作前后经过近十年的时间，文章由六部分组成，讲述了由于政府对鸦片种植的禁止和对森林的保护，傈僳族转向新型的农业经济。经济结构发生变化后，傈僳族的婚姻模式、家庭结构都发生了变化，最后导致了傈僳族社会结构的变化。

傈僳族族称探析

内容摘要：民族族称犹如一个人的名字，是一个民族的名片，具有特殊的含义，对一个民族来说有着重要的意义。探究一个民族的族称也是探究这个民族的历史与文化，具有现实意义。本文拟对傈僳族族称的来源及其含义作初步探讨，以期达到抛砖引玉之目的。

关 键 词：傈僳族　族称　来源　含义

由于年代久远，加之史料中有关傈僳族的记载较少，更没有关于其族称考释的直接记录，因此，探讨傈僳族族称来源及其含义难度较大。不过，诸多学者还是从不同的角度和层面出发，对傈僳族族称进行猜测、推理和解释。本文在对这些推测和解释进行一一阐述的基础上，提出笔者自己的观点。

一、史籍中的傈僳族族称

与许多民族族称分为自称和他称两种不同，对傈僳族的称呼，从古至今，国内国外，不论自称还是他称，都是比较统一的“傈僳”（lìsù）。[①] 但由于方言、个体差异和社会的发展，加之汉语的同音异体字较多和不同的作者采用不同的汉字标注等原因，一直以来，“傈僳”二字的音译，在汉语典籍中有十多种不同的

① 云南省楚雄州的禄劝、武定的傈僳族自称“傈坡”。

书写形式，即栗粟、栗劳、力些、力苏、力梭、黎苏、狸苏、卢、傈僳等。

傈僳族族称早在唐代就见于汉文史籍，写作“栗粟”。唐樊绰《蛮书》卷四“名类”条载：“栗粟两姓蛮，雷蛮、梦蛮皆在茫（按：茫应为邛）部台登城，东西散居，皆乌蛮、白蛮之种族。”[①]同样的书写形式还见于清代余庆远的《维西见闻纪》“夷人”条载：“栗粟，近城四山，康普、弓笼、奔子栏皆有之。男挽髻戴簪，编麦草为缨络（瓔珞），缀于发间，黄铜勒束额，耳带铜环，优人衣旧，则改削而售其富者衣之，常衣杂以麻布、绵（棉）布、织皮，色尚黑，袴及膝，衣齐袴，膁裹白布，出入常佩利刃……”[②] 虽然文章只有短短的四百余字，但对清代傈僳族的服饰、生活方式、宗教信仰及其婚姻习俗进行了详细的描述。

明景泰陈文《云南图经志书》卷四“北胜州风俗”条说：“有名栗劳者，亦罗罗之别种也。居山林，无室屋，不事产业，常带药箭弓弩，猎取禽兽。其妇人则掘取草木之根以给日食。岁输官者，惟皮张耳。”[③]

明天启刘文征《滇志》卷三十《羁縻志》“种人”条载：“力些，惟云龙洲有之。男囚首跣足，衣麻布直撒衣，被以毡衫，以毳为带束其腰。妇女裹白麻布衣。善用弩，发无虚矢。每令其妇负小木盾径三四寸者前行，自后发弩中其盾，而妇人无伤，以此制服西番。”[④]

---

① ［唐］樊绰撰，向达、木芹注：《云南志补注》卷4，云南人民出版社1995年版，第65页。

② ［清］余庆远撰，李汝春校注：《维西见闻纪》，维西傈僳族自治县县志编委会办公室编印1994年，第51～52页。

③ 《续修四库全书》第68册，上海古籍出版社1995年版，第88页。

④ 《续修四库全书》第68册，上海古籍出版社1995年版，第492页。

清毛奇龄《云南蛮司志》，也写作“力些”：“澜沧卫有力些贼，每聚众杀人、烧庐舍。”

《木氏宦谱·木青传》，写作“力苏”。“万历二十五年，云龙洲力苏抢五井提举皇盐作耗奉总兵官征南将军太师黔国公沐武靖昌祚及两台文明，亲率兵征进，杀获八三级，蒙奖花牌表里。”

《皇清职贡图》卷七释文称：“猓猓（傈僳），相传楚庄蹻开滇时，便有此种。无部落，散居姚安、丽江、大理、永昌四府。”

清乾隆《丽江府志略》卷上“种人”条载：“猓猓（傈僳），有生熟二种，岩居穴处。或架木为巢，囚首跣足，高鼻深眼，身着麻布，披毡衫，猎取禽兽为食。居无定所，食尽即迁，佩弩带刀，虽寝息不离。性凶暴嗜酒，一语不投，即持刀相向。俗好仇杀。近惟居澜沧江边者为熟猓（僳）。”

清顾祖禹《读史方舆纪要》，写作“力梭”：“铁索箐力梭夷叛，抚臣邹应龙讨之，七十二村悉平。”

克勒脱纳《云南地理考察报告》，写作“黎苏”：“黎苏人，乃藏缅族之一支，彼等到现在似尚继续向南迁移。”

和锡光《中甸县志稿》“种人”条载，写作“狸苏”：“狸苏……种荞麦而为食，织麻缕以为衣。”

《元一统志》丽江路“风俗”条说：“丽江路，蛮有八种，曰磨些、曰白、曰罗落、曰冬闷、曰峨昌、曰撬、曰吐蕃、曰卢，叁错而居。”[1] 同时，尤中先生认为，南诏统治下的分布于今天维西、贡山和福贡一带的“施蛮”和“顺蛮”就是傈僳族

① 转引自尤中著《云南民族史》，云南大学出版社1994年版，第311页。

的一支。①

在以上十多种对傈僳族的称呼中，虽有字样差异，但读音较近，自唐代以来一直沿用至今，实际都指傈僳族。

国外傈僳族的称呼虽然因人、时间和地点而异，有的人对“傈”字的发音拖得长些，有的短些，有些甚至声调使用不当，但整个“傈僳”二字的发音也相差无几，如 Liisoo、Liisaw、Lishaw、lisaw、Li、Liso、Lihsaw、Lishu。② 中华人民共和国成立后，经全国人大、国家民委进行民族识别，认定“傈僳”（lìsù）为傈僳族的称谓。

二、“栗粟”与“粟栗”之争

1990 年《民族研究》第 5 期，刊载了冯魄先生的《“粟栗”与“栗粟”考》一文。文中他根据向达先生所著《蛮书校注》一书，将“栗粟”这一族称校为“粟栗”，从而对十多年来编写出版的《中国少数民族简史丛书·傈僳族》、《中国少数民族傈僳族》、《中国少数民族语言简志丛书·傈僳语简志》以及《中国大百科全书·民族卷·傈僳族》等，有关傈僳族的族称问题，作了不同的解释。他从《蛮书》版本识读考说、傈僳族历代称谓演变考说、从“粟栗”二字的古文字训话和唐代文献记载考说、从我国古代“姓族”与“粟栗两姓蛮”的关系考说等四个方面进行阐述和论证。

就《蛮书》版本识读考说方面，冯魄先生认为，《蛮书》堪称研究西南民族，特别是云南和南诏政治、历史、地理的“历

① 尤中著：《云南民族史》，云南大学出版社 1994 年版，第 176～177 页。

② Joachim Schliesinger 著：《泰国非泰语少数民族》，泰国白莲花责任有限公司 2000 年版，第 243 页。

史大辞典”，后人研究、校注《蛮书》的人很多，但是到新中国成立前后，在各种史料典籍中，人们首推向达先生的《蛮书校注》为善本。向先生治《蛮书》之学，前后共二十余年，他精心钻研，并亲自到云南实地考察，被近代史学界誉为精于隋唐史的“精审之作”。[①]

杨毓才发表了《对〈“栗栗”与“栗粟”考〉一文的校正》一文，对冯魄的观点进行了反驳。杨先生认为，在当时辑入聚珍版的《蛮书》中有五个版本，即《备征志本》、《渐西村舍本》、《琳琅密室丛书本》、《卢文绍本》和《鲍廷传本》，其中，后三个版本误校为“粟栗”，从而留下后患。[②] 1962 年，向达教授在他撰写的《蛮书校注》一书中，舍弃正确的《备征志本》和《渐西村舍本》不用，却采用了错误的《琳琅密室丛书本》、《卢文绍本》和《鲍廷传本》三个校注。向达在其《蛮书校注》原文中说：“粟栗两姓蛮，达案，粟栗，内聚珍本、四库本诸本俱作粟栗，只备征志、渐西本误作栗粟”。[③] 这样就铸成第二次错误。又由于《蛮书校注》被冯魄先生引用，以假乱真，从而造成第三次错误。

新中国成立以后，我国进行了一次大规模、前所未有的民族识别工作，最终确认了 55 个少数民族。在民族识别的过程中，党和政府在领导具体的民族识别工作时，坚持科学理论与现实基础相结合的原则，制定出了符合我国民族问题实际的民族识别标准和原则。其中，最重要的就是“名从主人”的原则。这里说的“名从主人”，实际上就是指按照民族意愿。民族意愿之所以

① 冯魄：《“栗栗”与“栗粟”考》，载《民族研究》1990 年第 5 期。

② 杨毓才：《对〈“栗栗”与“栗粟”考〉一文的校正》，载《中央民族学院学报》1992 年第 5 期。

③ 向达：《蛮书校注》，中华书局 1992 年版，第 795 页。

重要，是因为它不仅指人们是否认同于某个民族的一种主观愿望，也指人们对某个群体本身的历史和特征的认识、理解与综合，并形成民族的自觉意识，亦即长期以来对本民族的兴趣、发展历史过程等客观事实的自我表达。况且，民族意愿具有相对的长期性、稳定性和独立性，是民族共同心理素质固有的内容之一。民族意愿这种族属意识不是凭空臆造的，是建立在具备有一定的民族特征的科学依据的基础上的，是民族特征的一种总的反映。因此，笔者认为，对于傈僳族族称的“栗粟”与“粟栗”之争而言，应该尊重傈僳族的意愿，以民族自称为主（国内外的傈僳族都自称“傈僳”，没有自称“僳傈”的），不能对他们的历史和族称随意改动，否则多年以后再让后人来一次校注和考证，那才是最大的不幸。

三、傈僳族族称含义

探索一个民族族称的真正含意有诸多困难，特别是史料典籍中有关傈僳族生活习俗的记载比较少，更没有相关傈僳族族称的解释。20世纪三四十年代以来，特别是今天，不少学者试图从不同角度推测、解读“傈僳”两个字的文化内涵。有的从纳西族的象形文字出发解释“傈僳”，有的从汉语的角度解释，有的从傈僳语的角度，更有的从英语的角度加以解释。不管从哪个角度解释，其中，多数人同意“僳”有“人”这层含意的观点，但对“傈”字的表述则各有千秋，且大相径庭。

根据纳西族的原始象形文字，陶云逵和张征东分别在各自的文章《碧罗雪山之栗粟族》和《云南傈僳族社会历史调查》中都把傈僳族的族称解释为“石生人”。陶先生说：“么些呼其为‘鲁苏’，其意为‘石生人’，查么些语，‘鲁’为石，‘苏’为

‘生’意译之。”[①]

张征东认为，历史上，傈僳族的土司、头人多为纳西族，他们关系密切，而纳西族历史上很早就有原始象形文字，这些象形文字是记载纳西族的经典著作，其可靠性极高。其中，对傈僳族的记载“鲁庶扒”解释为：“鲁”的头上有一个石头，犹如人的帽子，读［lu］音；“庶”字为骰子的形状，上加三撇，读“庶”，意思是草，解释为“生”。“鲁庶扒”合起来就是“石生人”。[②]

木玉璋先生则认为，“鲁”是“老地方”、“老村寨”、“老房子”的“老”；“苏”是“打铁人”、“山区人”、“牧羊人”、的“人”，合起来的就是“老土著人”的意思。木先生还举例说：“这与《维西县志》（旧志）中讲‘傈僳族是土著民族之一’是相吻合的。”[③]

著名傈僳族学者史富相先生对“傈僳”二字有四种不同的解释：

第一种是从汉字的角度解释的。在汉语中，“栗”是指坡地上生长的栗、板栗等木质坚硬的树。“粟”字是指籼米、谷子、青稞、高粱、燕麦等农作物。因此，“傈僳”二字是居住在坡地上并获取五谷的民族的意思。

第二种是从傈僳语的角度解释的。在傈僳语中，“栗”字与“理”字读音相同。傈僳语中的“傈”是指道理、真理的意思；“僳”是起哄、动乱的意思。所以在傈僳语中，“傈僳”是为道

① 陶云逵：《碧罗雪山之栗粟族》，见国立中央研究院《历史语言研究所集刊》，台湾商务印书馆1948年版，第328页。

② 张征东著：《云南傈僳族社会历史调查》，见《云南傈僳族及贡山福贡社会调查报告》，西南民族学院图书馆编印1986年，第1～2页。

③ 木玉璋编著：《傈僳族音节文字及其文献研究》，中国社会科学院民族研究所1995年，第2页。

理而争辩，为真理而奋斗的民族的意思。

第三种是从傈僳族的穿戴习俗解释的。从古到今，傈僳族穿戴服饰时，不论男女，凡年纪大一些的人都习惯于头绕包头，腰系长带。“绕”和“系”这两个词语用傈僳语解释出来就念“礼”音，“礼”和“傈”字读音相同，是“系带”或“缠绕”的意思。“傈”字在傈僳语中是“人”或“的人”的意思。所以，在傈僳语中“傈僳”二字是“习惯于缠绕的人”的意思。

第四种是从傈僳族所处的地理环境解释的。傈僳族是一个主要横跨中国、缅甸、泰国、印度四国国境分布的民族，不论是在国内还是在国外，他们都喜欢居住在海拔较高的山梁上，居住于坝区的为数不多。在进入游牧和原始农业前，傈僳族的祖先依赖于大自然的恩赐，往往住在高山密林中，习惯于过狩猎和采集的生活。山林便是狩猎和采集的活动场所，因此，他们就地取材，在高山密林中伐木，建造房屋，人居其内，这样一代又一代地生存下来。由于他们生存环境与山林有关，所以傈僳族人自称是“礼耻苏”，即住在山林的人或山区人。后来，在平时说话或称呼中，把中间的“耻”字略去，只称“礼苏”二字。最后，文人用文字表达的时候便把“礼苏”写成了“傈僳”。[①]

张世辉、李尔昌认为“傈”是第四的意思，那么，“傈僳”就是排在第四的民族。[②] 传说汉族是老大，彝族是老二，藏族是老三，傈僳族是老四。当然这是从傈僳族的数字含义来解释，因为傈僳语中“四”刚好是 lì（音“傈”）；斯琴高娃、揣振宇等

---

① 史富相著：《傈僳族的根与源》（内部资料），保山印刷厂印刷，第10～13页；马向东著：《德宏民族文化艺术论》，德宏民族出版社2006年版，第159页。

② 张世辉：《傈僳族：自称“老四”的民族》，载《中国民族报》2004年11月19日，第6版；李尔昌：《傈僳族风情》，载《乡镇论坛》1994年第4期。

认为“傈”是傈僳民族的族称，含有“高贵”的意思；[①]

被称为傈僳族“使徒”的傅能仁把“傈僳”二字解释为“已经下来的人：those who have come down”，具体指从怒江、澜沧江源头来到泰国和缅甸的人。[②]

在国外，特别在泰国，人们认为傈僳族的“傈（li）”来自“eelee”或“ili”，意思是风俗习惯、传统文化、文明；僳（su）指“人”，合起来就解释为一群以自己的风俗习惯、传统文化而骄傲和自豪的人。[③] 在缅甸，克钦族称傈僳族为“Yawyin”，意思是“野人，未开化的人”。[④]

在田野调查中，腾冲猴桥村的余文辉副主任告诉笔者，“傈僳”二字可能来自“Nu alli gua su?”这句傈僳语，意思是：你是哪里人？你来自哪里？久而久之人们就将其简称为“Lisu”，即“傈僳”。这样的解释可能更合理，更简单明了。在缅甸考察期间，密支那的茶先生解释说，历史上人世间经历了一次巨大的洪灾，洪水过后，世间留下了一对孤儿，一个是哥哥，一个是妹妹。兄妹成婚后生下六个儿子，其中，第六个儿子的名字叫Liqor。后来人们就把Liqor传下来的这一支人称为“傈僳”。这与国外或方言称“傈僳”为“Lishaw、lisaw和Liso”的发音十分相近。

从上述情况看，有的学者从傈僳族语的角度，有的学者从汉语的角度，还有的从纳西语的角度出发，考释傈僳族族称，探讨

---

① 斯琴高娃：《傈僳族服饰：穿在身上的英雄史诗和浪漫情怀》，载《中国民族博览》1997年第5期；揣振宇：《百科知识》1995年第2期。

② Major C. M. Enriquez, *Races of Burm*, amapress new york, 1933: P. 64.

③ http: //animistguide. com/the – lisu – hill – tribe – in – thailand.

④ John McKinnon Bernard Vienne, *Hill Tribes Today*, White Lotus – Orstom, 1989: P. 210.

倮倮族族称的来源和含义。但是，直到目前为止，对倮倮族族称的解释尚处在猜测、推理和求证的阶段，大都是一家之言，各抒己见，还没有比较统一的、有说服力且令人信服的解释。并且解释的角度比较单一，多数人仅仅从“倮倮”二字的发音出发去解释。另外，多数人的解释含有一种迎合讨好的口味，如把“倮”字解释为“高贵”、“道理”、“真理”等。其实“倮倮”二字的意思不一定非要冠冕堂皇，只要言之有理即可。如果倮倮族族称第一次出现于史册时，史学家樊绰先生多费点笔墨，附带着解释一下“倮倮”二字的含义，那就不必有如此之多的后世之争论了。但假设毕竟归假设，何况历史不能重演。所以，由于史料缺失以及年代久远等原因，倮倮族族称的含义将可能永远消失在浩瀚的历史长河中，而无法获得比较令人满意的解释。

从数字“七”和“九”探索傈僳文化点滴

内容摘要：数字“七”和“九”频繁地出现在傈僳族的日常生活中，并表示不同的含义。本文拟从这两个数字出发，以小见大，探索傈僳族文化点滴。

关 键 词：“七”　“九”　傈僳族文化

一般说来，数字仅仅是一种用于表达数量关系的文字符号，本身并没有特殊含义。但由于文化差异，不同的民族对不同的数字有不一样的情感，并赋予它们一定的含义，如汉族大都喜欢“六”、“八”和“九”，不论手机号、门牌号，还是车牌号都以这三个数字最多为佳。其实，人们喜欢这几个数字就图个顺口、吉利，因为“六”是大顺的意思，“八”与“发”同音联义，“九”与“久”同音联义，人们不免联想到发家致富、事业发达和亲情、友情、爱情长存，祝愿“人长久”、“情永在”。相比较而言，傈僳族则对数字“七”和“九”情有独钟。这两个数字多次出现在傈僳族日常生活中，其含义已经远远超过了要表达的数量关系。如孩子出生后，一般男孩第九天，女孩第七天父母就要给他们取名字，故傈僳族历来有“男九女七”的说法。[①] 人死后，家人在其安葬后的第七天和第九天进行修坟。从一个人的出

① 高发元主编、云南大学组织编写：《云南民族村寨调查：傈僳族——泸水上江乡百花岭村》，云南大学出版社 2001 年版，第 151 页。

生到最后的死亡，这两个数字一直陪伴着他，故我们又把“七”和“九”称之为从“摇篮到坟墓”的数字。

一、生活中的“七”与“九”的含义

丧葬习俗中的“七”与“九” 在武定、元谋等傈僳族居住的地区，凡遇老年人正常死亡，在其快要断气时，由儿女的舅舅或儿女放一点碎银子、米和酒在其嘴里。男的放碎银九颗、米九粒、酒九滴；女的放碎银七颗、米七粒、酒七滴。据说，这是为了让死者到阴间石羊地府时作见面礼用，否则其亡魂将不被石羊地府接纳。人一死，家人随即登上屋顶，用放火药枪或吹牛角号的方式报丧。男人亡，放九枪或吹九声；女人亡，放七枪或吹七声。村里人据此便知道哪一家死了人，死者是男是女。亲属为死者沐浴和更衣之后，子女们要举行一次绕灵仪式，表示对亲人的怀念和哀悼。死者为男性应围绕遗体转九圈，死者为女性，则围绕遗体转七圈。人死后，家里要请人为死者做“双皮杂家”（意为替死者煮饭），做“双皮杂家”的人一定得是寡妇。煮饭时，死者为女性的抓七把米，男性则抓九把米。下葬时，棺木放入墓穴，脚向坟头，安置妥善后，舅舅和死者儿女背对墓穴往里面扔土：死者是男性，扔土九把，女性则扔土七把，然后埋土。当天只把坟土填平，男的隔九天，女的隔七天，才来垒坟，也有当天垒好的。[①]

在碧江一带，人死后人们把他的尸体停放在火塘左边，头前供酒饭各一碗，女子还要供肉七斤，男子供肉九斤。将死者抬往墓地时，男性死者应用九根栗树干作抬丧架，女性死者则用七

---

① 吕大吉、何耀华主编：《中国各民族原始宗教资料集成》，中国社会科学出版社2000年版，第805页。

根。埋葬完毕，若系男性死者，家人要用九块木板，并在其上砍九刀，女性死者则用七块木板，并在其上砍七刀，然后将其覆盖于坟墓上，供死者遮挡风雨之用。埋葬若干年后，家人和亲友还要为死者举行一次“修坟”仪式，其时，若为男性死者，家人要为其蒸九个“天雄米饼”作为供祭物，而女性死者则只蒸七个。①

禄劝地区把挖坟坑称“开井”，由祭师在选定的墓穴地点首先挥锄破土掘穴，死者为男性挖九锄，死者为女性则挖七锄，挖出的土堆于坟旁，然后才由其他亲属动手继续挖掘坟坑。“开井”毕，祭师撒烧纸钱（阴票），或者撒铜钱于墓穴中央和四角，男性死者丢九枚，女性丢七枚，表示给死者买地基盖房屋之用。

傈僳族人认为，人死后其亡魂多留恋家，不愿离去，届时他们将请巫师为亡魂念唱，指示去向的词调，好让他们尽快同活人分离，去往祖先亡灵的栖息地。《指路词》中有两句这样唱道：祖宗有七条路，祖先有九股道；七条路有你一条，九股道有你一股，走七步路有你一步路，走九步路有你一步路。

还有传说，傈僳族男性有九个魂魄，女性有七个魂魄。

事实表明，在傈僳族的丧葬过程中，“九”和“七”这两个数字出现频繁，且都遵循男“九”女“七”的原则。

宗教中的“七”与“九”　在傈僳族史诗《创世纪》里，传说在遥远古代，天上有九个太阳，七个月亮。突然有一天，洪水如蟒兽般扑来，顿时淹没了整个世界。洪水过后，天地间只剩下一男一女。后来他们“生得男孩有九个，生得女子有七人，生了七个成七户，生得九个成九家，这样繁衍了人种，这样发展

① 吕大吉、何耀华主编：《中国各民族原始宗教资料集成》，中国社会科学出版社2000年版，第802页。

了人类……"[①]《牧羊歌》是一部傈僳族史诗。这部史诗引人入胜，诗中用优美的语言描述远古时期人丁兴旺的情景，"生得男孩有九个，生得女子有七个"；史诗还骄傲地称赞当时人们丰富多彩的语言为"男子讲得九种语，女子说得七种话"。同时，这两首长诗中所出现的数字绝大多也是"九"和"七"。不仅如此，按照傈僳族的习惯法，在举行从沸水中捞东西的神判活动时，若被怀疑者为男性，应用九捆柴火（女性则只用七捆柴火）将一铁锅水烧开，然后由被怀疑干过坏事的人赤手从锅中捞取所煮的东西，以手是否被烫伤而决定是非曲直。可见，"九"和"七"两个数字对他们来说显然具有某种神秘的色彩。另外，傈僳族《抽签调》中还有这样两句：嘿——嘿！搓着抽你这根签！搓着拔你这根签！你明白七架山外的事物，你知晓九条箐内的事情。《猎神调》：嘘—喂！江头的猎神，江尾的猎神……让我射中公鹿的心窝，让我射中公獐的肋下。七个伙伴背着七背肉，九个同伴背着九背肉。[②]

婚俗中的"七"与"九" 在傈僳族的婚姻习俗中，数字"七"和"九"出现的频率也比较高。一首古老的《澡塘恋歌》这样唱道：

男："阿妹哟！父亲没把我们生在一处，母亲没把我们养在一起。我们是七个山头的人，我们是九个箐里的人。不是来到温泉边，我们难得相遇；不是走到清泉旁，我们难得相见。"

女："阿哥哟！从七个山头走到温泉边，从九个沟

① 徐琳、木玉璋：《傈僳族创世纪研究》，株式会社文京印刷昭和五十六年三月，第3~10页。

② 左江、木春富、叶世富：《猎歌三首》，载《华夏地理》1982年第2期。

箐来到清泉旁。今天呀，我们难得见面的见面了；今夜呀，我们难得相逢的相逢了。”[①]

有的诗反映了傈僳族婚嫁中的聘礼。如，为了寻找聘礼娶你做妻子，几乎踩遍所有的路程。走路脚上磨起了七十七层厚茧，跨江河溜过了九十九道溜索。《聘牛调》中描述道：去江头找上七两麝香，到江尾找来九张麂皮。[②]《娶亲调》中媒人这样唱道：老妹她妈的七两称过了，姑娘她爹的九两开过了。[③]《女流歌》中有这样两句：出嫁七头牛的聘礼归阿爸，婚配九两银的聘金归阿妈。爸爸喜得把手拍，妈妈笑得把脚跺。[④]

傈僳族人对婚配的年龄也有严格要求。姑娘十五六岁即可出嫁。若男性大于女性，则所大岁数不能是七岁；若女性大于男性，则所大岁数不能为九岁。傈僳族人认为，如果犯了这个禁忌，婚后男女都不吉利，厄运连连。

过去，在傈僳族社会中，父母包办婚姻或指腹为婚的现象比较严重。在《逃婚调》中，男女主人公为反抗这种封建婚姻而商量一起逃跑，但女方不放心，要让男方发誓，其中有这样几句：到七岔路口来相会嘛！到九岔路边来见面嘛！在七岔路口相会的时候，在九岔路边见面的时候，我一定叫姑娘相信，我一定让姑娘放心。在七呀七岔路口，在九呀九岔路边，打一只头生的

---

① 左玉堂：《傈僳族文学简史》，云南民族出版社 1999 年版，第 232 页。

② 杨春茂：《傈僳族民间文学概论》，云南教育出版社 2002 年版，第 386 页。

③ 余仁澍、李兴：《傈僳族风俗歌集成》，云南民族出版社 1988 年版，第 588 页。

④ 杨春茂：《傈僳族民间文学概论》，云南教育出版社 2002 年版，第 350 页。

狗，泼一只头生的鸡的血。呼三声天，抢三下地。……羊圈烂草堆里住了七天，牛圈烂粪泥里住了九夜，和山羊一起吃枯草，跟黄牛一起吃苦荞叶。[①]

在结婚典礼上，人们要唱《迎亲歌》。男方唱道：来玩吧，来玩吧！来耍吧，来耍吧！阿爸的美酒像甘泉，阿妈的水果似密糖，七天七夜喝不尽，九天九夜吃不完。女方接着唱道：姑娘我呀来到了，少女我呀来到了，七十七人来玩了，九十九人来耍了。

婚后姑娘长期没有见到父母，甚是想念：爸爸整整九年没有见面了，妈妈整整七年没有见面了。为了尽快见到爹娘他们俩：七天的路程一天跑到，九站的路程一天走完。姑娘我是：奔到阿爸的家里，踏进阿妈的家里，姑娘的七魂一个也没有跑，姑娘的九魄一个也没有丢。

生产劳动中的“七”与“九” 长期以来，傈僳族社会生产力低下，人们从事着刀耕火种的最原始的农业耕作，他们常说：我的七辈人都是种地的人，我的九代人都是做活的人。在春耕时人们也会说：我会把一坝坝荒草变成一坝坝粮食，把一堆堆蒿枝变成一堆堆布匹。这就不需要再种七块地了，这就不需要再开九坝地了。[②]《请工调》中表示刀长斧长的诗有：我扛上七拃的斧子，我挎着九拃的长刀。[③] 表示女主人勤劳的诗句有：一天拣得七筐高粱，一夜拾得九箩小米。七筐扛回家中放，九箩背来

---

① 徐琳、木玉璋、祝发清、周忠枢编著：《逃婚调·重逢调·生产调》，云南人民出版社 1980 年版，第 99 ~ 102 页。

② 徐琳、木玉璋、祝发清、周忠枢编著：《逃婚调·重逢调·生产调》，云南人民出版社 1980 年版，第 42 页。

③ 余仁澍、李兴：《傈僳族风俗歌集成》，云南民族出版社 1988 年版，第 198 页。（拃：大拇指和中指伸开的距离为一拃。）

屋里装。[1]

探亲访友中的“七”与“九”，《串亲调》中有：河头亲戚七十人，河尾亲友九十人。望你们来探亲戚，望你们来访亲友。[2] 我随着黄瓜走亲戚，我随着南瓜找亲友。东边七代是亲戚，西边九代是亲友。我爹的亲戚是九代，我妈的亲戚是七代；[3] 我约来九十个伙伴，我邀来七十个同伴，九十个是串亲的男子，七十个是访友的女人。[4]

“七”和“九”有时候也用于表示天气，如：七月下雨不会停，九月天气连连阴。[5] 七月里大雨如瓢泼，九月里暴雨似盆浇。七月的泥泞陷住你的脚，九月的暴雨淋湿你的身。[6]

一般说来，傈僳族的数字“七”和“九”用来表示一个概数的概念，这与我们所说的“三四”个、“五六”个是同一个意思，即虚数，没有具体实指多少，是一个模糊的数字，有“大”、“多”、“频繁”和“极多”等含义。当它们表示“多”的这层意思时，常变为“七十”和“九十”，如上面探亲访友和婚姻习俗中的“七十”与“九十”；当它们表示“极多”时，常演变为七十七和九十九，甚至是七千七和九千九，如《迎亲

① 余仁澍、李兴：《傈僳族风俗歌集成》，云南民族出版社 1988 年版，第 207 页。

② 余仁澍、李兴：《傈僳族风俗歌集成》，云南民族出版社 1988 年版，第 375 页。

③ 徐琳、木玉璋、祝发清、周忠枢编著：《逃婚调·重逢调·生产调》，云南人民出版社 1980 年版，第 161～162 页。

④ 余仁澍、李兴：《傈僳族风俗歌集成》，云南民族出版社 1988 年版，第 387 页。

⑤ 徐琳、木玉璋、祝发清、周忠枢编著：《逃婚调·重逢调·生产调》，云南人民出版社 1980 年版，第 165 页。

⑥ 余仁澍、李兴：《傈僳族风俗歌集成》，云南民族出版社 1988 年版，第 383～384 页。

歌》中男方唱：阿哥我接亲翻过了七十七座大山，阿哥我迎亲跨过了九十九条大江。女方接着唱：七十七条大路上站满了送亲的姑娘，九十九条小路上挤满了送亲的姐妹。① 斯陆益的《一个傈僳汉子的自白》：走过的道路有七千七百七十七条，喝过的杵酒有九千九百九十九桶。②

从傈僳族宗教信仰和丧葬习俗中频繁出现的"七"和"九"，我们可以看出，这两个数字并非是简单的概数概念可以完全解释清楚的，它们一定有更具体的、更深层次的含义，它们千百年来一直陪伴着傈僳族的祖先们，与人们的生活息息相关。

二、对"七"与"九"的思考

从上面的阐述中，就宗教角度和丧葬习俗看，傈僳族的数字"七"和"九"具有某种神秘感，要想彻底弄清楚人们为什么会对这两个数字感兴趣，确实比较困难。

从族源上看，傈僳族是起源于青海、甘肃一带的氐羌族群的后裔；按语系分，属汉藏语系藏缅语族彝语支。夏之乾认为，男"九"女"七"的习俗是一个值得注意的现象，这种现象多存在于我国汉藏语系藏缅语族的一些民族当中，其中又以彝语支的民族反映得尤为显著。然而在壮侗语族、苗瑶语族以及南亚语系孟高棉语族的各民族中却是很少或根本没有的。看来，这种现象绝不是偶然的，它分明具有一定的含义。他举例说彝族、纳西族、

① 朱光灿、祝华生、杨国璋整理：《傈僳族迎亲歌》，载《华夏地理》1982年第4期。

② 左玉堂：《傈僳族文学简史》，云南民族出版社1999年版，第327页。

云南碧江的“勒墨”人（白族的一个支系）都有这种现象。[①]这很有可能是古代氐羌人一个古老的传统习俗，据《后汉书·西南夷传》记载：“冉夷者，其山有六夷、七羌、九氐。”《后汉书·西羌传》谓西羌祖先爰剑的曾孙：“忍生九子，为九种，午生十七子，为十七种。”从上述文献资料来看，古氐、羌族群同“七”、“九”两个数字似乎早已结下了不解之缘。所以，在古代，“七”和“九”两个数字对于氐人、羌人来说很可能具有某种特殊的、神秘的宗教性质的意义，因此才在氐人、羌人及其后裔傈僳族、彝族、纳西族和怒族等民族中广为流传，以至经历了近两千年的时光流逝，仍在沿用。

首先，男“九”女“七”的习俗可能蕴涵了氐羌族群古代社会中男尊女卑这样一个文化因素。事实表明，按照这些民族丧葬过程中有关男“九”女“七”的习惯规定，从随葬品的数量来看，男性死者要多于女性死者；从丧葬的礼遇以及火葬、土葬的规模来看，同样是男性死者要高于女性死者。而所有这些现象显然都意味着成年男性死者丧葬礼仪的规格较之女性死者为高，就其实质而言，这无疑应当是父权高于母权的一种表现。由此看来，这种丧葬习俗应当是在父权制社会完全确立以后的产物，它是男尊女卑的社会现实在意识形态中的一种反映。

其次，从女性生理特点分析。在我国文化中，数字“七”是一个模式数字。所谓“模式数字”又称巫术数字，或神秘数字，是指习惯上或格调上一再重复，用来代表仪礼、歌谣或舞蹈模式的数字。也用来指兄弟、姐妹或动物类型传统上所具有的数字，或用来代表故事重复出现的行为的数字。[②] 而数字“七”正好与

① 夏之乾：《从两个数字看川滇地区民族的历史关系》，载《云南社会科学》1987年第6期。

② 芮逸夫主编：《云五社会科学大辞典·人类学》，台湾商务印书馆1971年版，第278页。

女性的某些生理特征相吻合，这在《黄帝内经》“素问上古天真论”中有详细描述：女子七岁，肾气盛，齿更发长，二七而天癸至，任脉通，太冲脉盛，月时以时下，故有子；三七肾气平均，故真牙生而长极，四七筋骨坚，发长极，身体盛壮；五七阳明脉衰，面始焦，发始堕，六七三阳脉衰于上，面皆焦，发始白；七七任脉虚，太冲脉衰少，天癸竭，地道不通，故形坏而无子也。[①]

我们知道，女婴一般七个月时长第一颗牙，七岁时开始换牙。女孩月经开始年龄在13岁至15岁之间，每一个月经周期一般为28天，通常在45岁至50岁时，卵巢逐渐退化，月经停止，此后称为绝经期（或更年期）；此外，人的妊娠期为280天左右。这里的28及280，都是七的倍数。因此，在女性的生命周期或者说生命发展节律中，除有上述《黄帝内经》描写的以“七”为基数的大周期（单位是年）外，还有在月经及妊娠中以“七”为基数的小周期（单位是天）。这些基本的生理现象，傈僳族最初在女性身体上观察到，并从这些表象归结出女性与数字“七”紧密相关的信仰。此类信仰折射到民间文化层面，便形成了傈僳族特有的女性与数字“七”相伴随的有趣的民风民俗。那么，男性为什么又是“九”呢？还是男尊女卑的思想在作怪，男人们认为女人是七，男性就得为九，一定要比她们大。那为什么不是“八”或者“十”呢？因为八只比七大一，而“十”已经不属于个位数的数字了。这可能与汉文化中数字九是最大的个位数和九九归一的观念有关。“九”为个位数之最，在十进制计数方式中，“九”是最大数，一旦超越“九”，就是对“零”的回复。因此，“九”便蕴涵了“登峰造极”的文化含义，表现出男权至高无上，无可比拟的思想。

---

① 转引自钟年《女性与数字七》，载《民间文化论坛》1996年第2期。

综上所述，我们似乎可以得到这样的初步认识，首先，数字“七”和“九”是两个在傈僳族日常生活中频繁出现的数字，表示概数的概念，意思是“多、大、经常、频繁”等等；同时它们也频繁出现于氐羌后裔其他如怒族、彝族和纳西族等民族的日常生活中。其次，数字“七”的出现大概与女性的某些生理现象有密切的关系，而男“九”女“七”的习俗还可能蕴涵了氐羌族群古代社会中男尊女卑这样一个文化因素。

傈僳族刀杆节的由来及其演变

内容摘要：作为民族的传统节日，刀杆节是傈僳文化的重要载体，它传承了傈僳族丰富多彩的文化，发扬了傈僳族敢于与大自然作斗争的大无畏精神。但随着傈僳族的不断迁徙，特别是当他们迁徙到保山的腾冲、龙陵一带后，刀杆节从节日源传说到活动形式，从祭祀的对象到目的都发生了深刻变化。本文拟对这种变化的表现及原因作充分论述，希望读者能从中得到一些启发。

关 键 词：傈僳族　刀杆节　由来　演变

每个民族都有自己的传统节日，这些节日是民族文化的重要载体。传统节日的形成，是一个民族历史文化长期积淀、凝聚的过程，通过分析这一过程，我们可以更好地解读一个古老的民族。傈僳族主要的传统节日有“阔时节”、“新米节”、“澡堂会”和“刀杆节”等。这些节日无一不是从远古人们生产劳动过程中发展而来的。从这些流传至今的节日风俗里，人们依然可以清晰地看到古代傈僳族人民社会生活的精彩画面。在漫长的历史岁月中，傈僳族“刀杆节”的内涵曾发生过深刻的变化，笔者拟就所掌握的资料对这些变化作粗浅分析，以期达到抛砖引玉之目的。

一、刀杆节简介

人们常把“刀山火海”理解为最危险的地方，而把“敢上

刀山、下火海”的人视为勇士，加以崇拜。“上刀山、下火海”就是赴汤蹈火，在所不辞，比喻不惜付出一切代价，不顾一切危险，不论发生什么状况都要去完成使命，表达一种义无反顾、勇往直前、不达目的不言放弃的决心和勇气。在日常生活中，“上刀山、下火海”难得一见，但在傈僳族的节庆活动中，我们却经常能欣赏到这惊心动魄、精彩绝伦的场景和画面。

“刀杆节”是傈僳族的重要传统节日，主要在怒江、保山的腾冲和龙陵等傈僳族比较集中的地区举行，其活动的中心内容就是“上刀山、下火海”。腾冲傈僳族刀杆节一般在农历二月初七、初八举行，持续两天。第一天活动的内容主要是“跳火塘”。二月初七下午，各家各户将准备好的木柴抬到刀杆场上垒起；至傍晚，人们将柴堆点燃；天黑以后，火越烧越旺，最后形成一个大火塘，“踩火塘”就开始了。三五个“香通”围着火塘边唱边跳，几圈后他们突然跳入火塘，做出各种惊险动作，主要有：

（1）单脚跨步。面对火塘，单脚跳入，以极快的速度用两步或三步从火塘的另一边跳出。

（2）双脚踏跳。双脚并拢，跳入火塘，用五六步从火塘的另一边跳出，再围绕火塘踏跳一圈，然后将手中的红旗插在火塘四周。

（3）捧火洗脸。用手捧起通红的火炭，以火当水，快速地在脸上揉擦，反复数次。

（4）火中打滚。双脚蜷曲，双手抱紧，上身躬曲，侧身滚入火中，然后起立，左右反复数次，以净筋骨，为次日上刀杆做好准备。

（5）玩铁链子。将一段粗铁链丢入火塘，烧得半红，然后

用手挽住，相互传递、玩耍。[①]

最后，全村男女老少围着火塘跳起传统围圈舞蹈——“跳嘎”，尽情欢乐，直到深夜。

上刀杆是农历二月初八主要的活动内容。一大早，村民们就赶到刀杆场，每家提供一把锋利的长刀，人们把这些长刀用两根栎木连接成刀杆梯子。刀杆长度有两种，一种绑36把刀，另一种绑72把刀（一般绑36把刀，如果遇到喜庆日子就绑72把）。刀口朝上，刀把左右岔开，在刀杆底部、中部和上部分别绑上三道交叉的刀，形成“剪子口”。上刀杆的程序大致如下：男女青年以欢庆的舞蹈欢迎“毕扒”（巫师，汉语称“香僮”，又变音为“香通”）入场—验刀剪彩—敬酒—脱鞋亮掌—攀登刀杆—下杆，然后在人们热烈的“跳嘎”中结束。在千万双眼睛的注视下，穿红服、披神符、赤双足的“香通”们由资历最深的老“香通”率领，依次上杆。他们用双手反扣着胸前的刀，赤足踩在锋利的刀刃之上，沉着、稳健地一级一级地往上攀登。锋利的钢刀在阳光的照耀下闪闪发光，整个刀杆场鸦雀无声，就连一根针落地的声音都听得见。人们屏住呼吸，悬着的心提到了嗓子眼。“香通”们依次上到杆顶，做几个惊险动作后从杆顶的另一面下杆。全体“香通”下杆后，人们悬着的心才落下，全村男女老少载歌载舞，互相敬酒祝福，整个节日顿时成为舞蹈的盛会。

① 李光信主编：《腾越文化研究》，云南教育出版社2001年版，第156～157页。

二、各地“刀杆”的寓意

（一）腾冲“刀杆”的含义

腾冲猴桥、轮马、胆扎等地的傈僳族一般在农历二月初七晚上“踩火塘”，二月初八白天“上刀杆”。之所以选择在农历二月初八“上刀杆”，据说是为了纪念明朝兵部尚书王骥。

相传，明朝年间，兵部尚书王骥率大军三征麓川，大获全胜；之后，为巩固边防，在腾越司设下了八关九隘、三十六兵站、七十二哨卡；后来，王骥在某年农历二月初八被奸臣所害，当地傈僳族为了纪念王骥，把“上刀杆”活动选择在他的忌日进行。

腾冲轮马刀杆队的刀杆一律为七十二把，喻七十二哨卡；每隔九把有一档交叉钢刀，共八组，喻八关九隘；每两把钢刀为一小组，互相照应，共三十六组，喻三十六个兵站；在刀杆底部、中部和上部分别绑上三道交叉的刀，形成“剪子口”，分别代表三道雄关，亦即三座城堡——木城、石城、水城（腾冲的三个地方）；整架刀杆形成一个天衣无缝的防御体系，一如当年王骥的边防部队。①

（二）怒江“刀杆”的含义

怒江州的“上刀杆”活动一般于三个时间举行：一是泸水县登埂澡塘会期间，时间为大年初二到初六；二是每年正月十五泸水鲁掌“上刀杆”活动；三是每年“阔时节”期间，即阳历

① 洪云杰：《轮马村看姑娘上刀山》，载《大观周刊》2006年5期，第16～17页。

12月20日到22日。怒江州的“上刀杆”活动在春天进行，它预示着新生命的开始：春天来临，大地苏醒，万物生长。

在怒江地区，一般只用三十六把刀。关于三十六把刀的寓意，有很多种说法。一说三十六把刀代表一年中的三百六十天。傈僳族创造了“月亮历法”，即根据月亮的圆缺，将一个月分为上、下旬，每旬15天，一个月30天，一年12个年月，共360天。“月亮历法”的精确度只比现在使用的公历少5天，是可与彝族“太阳历”相媲美的历法。另一种说法认为，傈僳族男人36岁要过一生中最重要的“坎”，所以要上36把刀，过完36岁这个本命年门槛之后就会万事顺利，长命百岁；上、中、下三个“剪刀口”喻示每个人一生中要经历三道“坎”；四周的四条绳索分别代表四方神位和春夏秋冬四季。怒江州鲁掌镇的“香通”邬老先生还介绍说，当祭师上“刀杆”时，会看到两条蟒分别缠绕在两根“刀杆”上，头朝下，眼睛直盯着上“刀杆”的人，就看你敢不敢爬上去，这表明做事情需要胆识和勇气。

三、“刀杆节”起源说

（一）腾冲地区“刀杆节”起源说

从发展旅游业的需要出发，绝大多数学者认为“刀杆节”源于汉族，由明朝著名将领王骥的部队传入腾冲，后由傈僳族继承下来。

很久以前，汉族和傈僳族都是一个母亲所生的亲兄弟。兄弟俩长大后，各自娶了媳妇，就开始准备分家。汉族大哥用石头打桩，划了一片土地；傈僳族弟弟用草绳围山，也划了一片土地。不料，发生了一场山火，汉族大哥的石桩仍牢牢地立在地上，而傈僳族弟弟的草绳被火烧成了灰烬。结果，傈僳族弟弟找不到土

地，便流落到边境的原始森林里，过着以采集狩猎为生的原始生活。森林里资源有限，加之常年大雪纷飞，大地一片林海雪域，穷苦的傈僳族人民在饥寒交迫的死亡线上挣扎。这时，外来的强敌侵略边境，他们奋起抵抗，许多强壮的傈僳族青年被杀害。

为了让傈僳族人民过上好日子，朝廷派兵部尚书王骥带兵到边境一带安边、设卡。王骥虽然是汉族，却全心全意为傈僳族兄弟建设边卡，让散居的傈僳族聚集起来，饲养牲畜，发展农业生产。眼看外敌就快被赶出边境，人民即将过上幸福日子，这时朝廷里的奸臣却上书皇帝，诬陷王骥在边境练兵是为了造反，自立为王。于是皇帝大怒，迅速把王骥召回朝廷，并在（农历）二月初八为他洗尘的酒席上用毒酒毒死了他。[①] 王骥死后，他的灵魂升上天空，但他仍惦记着边疆地区的傈僳人，遂骑了一匹白马（所以人们又称他为“白马将军”），腾云驾雾来到边疆，传口信给傈僳人，要他们在（农历）二月初八上刀杆，只要爬到杆顶就能永保平安；并且叮嘱道，上刀杆的头天晚上要踩火塘、洗火澡，把筋骨烧得干干净净，上刀杆时才不会伤脚。王骥被害的噩耗很快传遍傈僳族山寨，男女老幼无不义愤填膺，决心以王骥敢“上刀山、下火海”的精神誓死保卫边疆。为了让后人记住王骥保卫祖国边疆的爱国壮举以及汉族人民与傈僳族人民的血肉亲情关系，傈僳族人民便于每年农历二月初八举行纪念王骥的活动，进而逐步发展成为节日。[②]

腾冲地区的“刀杆节”起源说有两方面的作用或意义：第一，起到了旅游学理论中所说的名人效应的作用。王骥是明朝正统年间的兵部尚书，被派到西南边疆，抗击外敌入侵，他率领部

① 邓阿冷著：《傈僳族民间故事》，云南人民出版社 1984 年版，第 109～110 页。

② 李光信主编：《腾越文化研究》，云南教育出版社 2001 年版，第 155 页。

下“三征麓川”，稳定了大明边境，而这个事件主要发生在腾冲、德宏一带。名人事件的渗透确实吸引了大批游客前往腾冲观看上刀杆表演。第二，表明汉族、傈僳族本是一家，汉族老大哥会帮助傈僳族及其他边疆少数民族，实现共同发展、进步、繁荣，以维护国家的统一。

（二）怒江地区的“刀杆节”起源说

傈僳族是金沙江、澜沧江、怒江“三江”的主人之一，他们很早就生活于怒江两岸。传说有一年，怒江边的一个村子里出现瘟疫，很多人得了重病，家畜也死完了，庄稼颗粒无收，寒风呼啸，大雪纷飞，人们面临着死亡的威胁。大家怀疑有人从中作梗，于是全村人要进行神判之一的捞油锅。捞油锅的做法是加热一口盛满油的大锅，并在锅底放几块不大的石头，等锅里的油沸腾后，人们要求被指控或怀疑偷东西或干过坏事的人用手把锅底的石头捞出来。如果此人没有做过坏事，他就会受到神的保佑，伸进油锅的手不会受伤，则证明他是清白的；反之，如果捞石头的人的手被烫伤，则认为其有罪，就会受到惩罚。[①] 当天晚上，天神托梦给村里的头人，说并非有人从中作梗，一切都是那个住在村子后山悬崖上的恶魔所为，只有派人踩着刀子连接成刀梯爬上悬崖，杀死恶魔，赶走瘟神，村民们才能得救。于是，人们用各家拼凑的刀子连接成了刀梯。一名年轻人自告奋勇，告别心爱的女友，踩着刀梯爬上悬崖，与恶魔大战起来。顿时，天昏地暗，鬼哭狼嚎，飞沙走石。好长时间过去了，年轻人始终没能杀死恶魔。这时，他的女友在山下大喊一声，恶魔以为救兵到了，吓出一身冷汗，年轻人趁机抱住恶魔的腰部，一同滚下了悬崖。

---

① 覃光广等编著：《中国少数民族宗教概览》，中央民族学院出版社1988年版，第240页。

等人们急匆匆地赶到崖底，却没有发现年轻人的尸体。据说他已经化作一只神鸟，飞上后山的悬崖，时刻守卫着村民们的安全。为了纪念这个年轻人，同时，也为了庆祝人类得以生存和发展，人们相聚在一起，唱歌跳舞，并举行上刀杆活动。[①]

怒江地区的刀杆节起源说，一是反映了历史上傈僳族生产力低下，由此产生了万物有灵的自然崇拜等原始宗教信仰；二是反映了傈僳族生活环境的恶劣和与大自然作斗争的艰难历程，表达了他们对美好生活的渴望与追求的心愿。

四、"刀杆节"起源说评述

两种不同的"刀杆节"起源说引起了不小的争议。哪一种起源说比较有说服力，更容易为人们所认可和接受呢？绝大多数文章都倾向于腾冲地区的起源说，因为它有真实的历史依据。史料记载，明正统六年至十三年（公元 1441—1448 年），兵部尚书王骥"三征麓川"，大败勾结外族入侵国土的思氏土司父子，将其逐出大金沙江（今缅甸伊洛瓦底江）以外，立誓"石烂江枯，尔乃得渡"。[②] 腾越文化研究者马守昌先生认为，"刀杆节"最初是王骥为壮军威而举行的誓师活动之一，后来，怒江傈僳族陆续迁徙到腾冲古永、瑞滇、明光等地，继承了上刀杆活动，并融入了傈僳族的歌舞民俗。他提出了以下三点为佐证：其一，"刀杆节"的主旨是为了纪念王骥，应当开始于王骥班师回朝之后不久，也就是明正统年间。因此，从活动的主旨和时间两个方面来看，应该是当地的军户为纪念其统帅而举办的，而这些军户

① 本故事为本人 2007 年夏于怒江泸水县考察时泸峰民间艺术团邬兴家老团长讲述。

② 《明史·土司传二》，中华书局标点本。

也是从内地来的落籍军人。其二，“刀杆节”时要在“三崇庙”中进行祭祀活动，庙中所供奉的神除了王骥之外，还有释迦牟尼、观音菩萨、关帝爷以及大理鸡足山的鸡足大王等，这些神是佛家、道家以及白族的神，不同于傈僳族所信奉的万物有灵的自然崇拜的原始宗教，比较合理的解释是，这些神最初是从汉族中伴随着上刀杆活动而被引入的。其三，“刀杆节”活动中，上刀杆、踩火塘者均为“香通”，“香通”实为汉族‘香僮’（巫师）的别音，傈僳族称本民族的神职人员为“尼扒”（高级巫师）或“毕扒”（普通巫师），并无“香僮”称呼。①

那么，“刀杆节”为什么会被傈僳族人继承和发扬呢？马守昌先生认为：第一，上刀杆、踩火塘活动，适应了傈僳族的心理需求，这是前提条件。第二，这一活动具有突出的“火崇拜”的色彩，“踩火塘”突出地体现了傈僳族对火的崇拜。第三，上刀杆活动淋漓尽致地体现出傈僳人勇敢尚武、崇拜刀剑的特殊气质。第四，在傈僳族的原始崇拜观念中，祖先崇拜、英雄崇拜是很突出的，所以他们也崇拜尚书王骥。②

就“刀杆节”的起源一说，周勇先生在腾冲考察傈僳族“刀杆节”时曾写道：“一位县里搞文化的人言之凿凿地告诉我，傈僳族的‘刀杆节’是为了纪念明代‘三征麓川’的兵部尚书王骥。我接触到的几乎所有文章都是这样解释傈僳族的‘刀杆节’的，然而我仍然从这些统一的‘说法’里嗅到一种‘文人之手’的气息。我更愿意相信的是，它是一种‘祭祀活动’而

① 李光信主编：《腾越文化研究》，云南教育出版社2001年版，第161页。

② 李光信主编：《腾越文化研究》，云南教育出版社2001年版，第162页。

已。更可能与高原民族的‘原始宗教意识’有关。”①

胡玉英女士也认为：“作为一种社会传统意识和原始文化遗存，傈僳族的‘尼’，不仅在古代傈僳族生活中有着实用价值，即使在今天也仍然影响着人们的生产生活和价值观念，有的还形成为新的民俗节日。……古代尼扒作法的上刀杆，演绎成今天的傈僳族节日刀杆节。”②

云南省怒江州泸水县傈僳族人也认为，“爬刀杆”是祖先传下来的。③

结合以上观点，就傈僳族的“刀杆节”起源问题，笔者提出以下几点粗浅看法：

第一，从“刀杆节”的时间分析。

根据史料，王骥并非死于农历二月初八，更不是被奸臣害死的。据《明史》载：“（王骥）数月请老，又三年乃卒，年八十三。赠靖远侯。谥忠毅。”④ 所以，腾冲傈僳族地区的“刀杆节”起源传说显然与历史事实不符，仅是民间传说而已。此外，从民族学的角度看，“二月八”节（时间为农历二月初七、初八）是祭祀节日的代表，纳西族、彝族、傈僳族、白族、普米族等民族都有“二月八”节，如云南丽江纳西族的“三朵节”，彝族的“插花节”（又马缨花节）。王子华先生认为，“二月八”节起源于北方民族的原始宗教祭祀活动，由之转化而来，源远流长；这种祭祀活动包括自然崇拜、祖先崇拜、英雄崇拜；它有可能是藏

---

① 周勇著：《生命的避难所——高黎贡之书》，云南美术出版社2003年版，第288页。

② 胡玉英：《傈僳族社会生活中的巫文化》，载《云南民族学院学报》（哲学社会科学版）1998年第2期。

③ 斯陆益主编：《傈僳族文化大观》，云南民族出版社1999年版，第88页。

④ 《明史·王骥列传二》，中华书局标点本。

缅语族彝语支民族的共同节日，只是有的彝语支民族失传了。[1]需要特别说明的是，泸水县的“刀杆节”活动一直都是由傈僳族和彝族共同举行的，直到1985年政府才把“刀杆节”定为傈僳族的节日。所以，从时间上加以分析，“刀杆节”应该是傈僳族的传统节日，而并非傈僳族迁徙到腾冲一带后才从王骥那里继承过来。

第二，从祭祀对象分析。

“二月八”节源于原始宗教祭祀活动，既然是祭祀活动，就要有敬拜的对象或主题人物。很多民族都把自己的祖先或英雄当做偶像崇拜，如丽江纳西族地区的“三朵节”是祭祀纳西族的最高保护神——“三朵”；彝族的“插花节”是纪念为纯贞爱情而献身的青年男女。因此，傈僳族的“刀杆节”也应该是祭祀自己的民族英雄，而不会把王骥当做崇拜的对象。怒江州泸水县泸峰民间艺术团邬兴家老团长认为，“刀杆节”与王骥无关，如果说“刀杆节”是由汉民族传入腾冲傈僳族的，那为什么传入泸水县之后会舍去王骥这个灵魂人物呢？再者，怒江地区傈僳族民间流传着一句谚语——“怒江的沙子往下流”，这说明腾冲地区的上刀杆活动极有可能就是从怒江州传过去的，只不过后来融入了爱国英雄王骥的传说，产生了文化的融合。

我们再来对比下面这两个故事。《木必还活着》载：木必老了，有人想暗害他，就用一种毒性很大的鸟毛，趁他不注意涂到他的手上。木必中毒后对妻子说：“我已经不行了。我死后，你把我扶正坐着，捉两只大蜘蛛放在我的琵琶弦上，把琵琶放在我的胸前。再抓两只蜜蜂，放进我的笛管里，把笛子安放在我的嘴边。”木必死后，妻子照着他说的做了。两个大蜘蛛在琵琶上爬

[1] 王子华：《云南民族节日的起源、传承与表达》，载《云南民族学院学报》2000年第4期。

来爬去忙着织网，将琴弦"叮咚叮咚"地拨响了，两只蜜蜂在笛管里"嗡嗡嗡"地叫，笛子发出"嘀哩嘀哩"的声音。想毒害木必的那几个人跑来看他死了没有。当他们见木必坐着悠闲自在地边吹笛子边弹着琵琶时，就认为毒鸟毛没有毒性，于是，一个个在自己的手上涂，结果，一个个都把自己毒死了。[1]

《"刀杆节"与王尚书》记载：据说，奸臣把王骥毒死后，他的士兵很悲痛，他们决心设计替王尚书报仇雪恨：让王尚书的尸体靠椅而坐，跷起二郎腿，嘴含一支箫，箫管里放进几只蜜蜂，那箫便发出响声。鞋里放进几只活老鼠，脚一动一动的，王尚书被装扮成活人一样。奸臣们从门缝里偷看，当他们看到王骥依然能吹箫作乐，就怀疑酒里可能没有毒。于是马上溜回宫廷，一起尝了王骥喝过的酒，谁知酒刚下肚，即刻倒地，一命呜呼了。[2]

木必属于荞氏族（括扒）中的一个家族头人（傈僳族尊称他为"括木必扒"，即荞氏族的木必），是16世纪云南傈僳族著名的头人和军中首领。他为反抗丽江土司的压迫和歧视，率部由金沙江两岸向澜沧江及怒江迁徙，是今天居住在怒江地区傈僳族的祖先之一。这两个故事如此雷同、如出一辙，只不过是移花接木之大手笔，偷梁换柱之结果，傈僳族把对祖先的崇拜转移到王骥的身上而已。从王骥的身上，我们可以清楚地看到傈僳族英雄的影子，深深地闻到他们的气息，真实地感觉到他们的存在。

第三，从"刀杆节"的作用和目的分析。

如果说上刀杆活动是军傩，"即古代军队出师或演练时举行的示威活动"，其目的是展示军威，那为什么没有"壮我军威"

---

① 祝发清等编著：《傈僳族民间故事选》，上海文艺出版社1985年版，第281页。

② 马向东著：《德宏民族文化艺术论》，德宏民族出版社2006年版，第201页。

和“杀敌报国”等应该有的豪言壮语呢？在腾冲“刀杆节”活动中，第一个上到刀杆顶端的“香通”念的是“吉利”，然后祈求神灵保佑村寨“五谷丰登、六畜兴旺、无病无灾、国泰民安”。泸水县泸峰民间艺术团老团长邬兴家说，泸水县的上刀杆活动是为了祈求平安，驱鬼禳灾：第一个上到刀杆顶端的祭师会念：“众事人等、请求平安、无病无痛、无灾无难、五谷丰登、六畜兴旺”。然后他将红、白、黄、绿、蓝五色旗拔下，分别掷向东、西、南、北、中五个方向，如果所有旗子从“梯子”上坠落后稳稳地插立在地上，表示这一年将大吉大利、平平安安；反之，如果有旗子倒在地上，则预示着这一方会有灾难降临。随即，就要对着这个方向举行盛大的祭祀活动，驱逐可能遭到的不测。从前，在泸水县鲁掌镇，如果有人生病且长时间不见好转，家人就要请祭师为他举行上刀杆活动，把病人的衣裳系在祭师身上，等祭师从刀杆上下来，再把衣裳穿在病人的身上，这样他的病就会痊愈。据芒宽石头寨一位姓刘的彝族老人说，她生病时，寨子里举行上刀杆活动，巫师给她上了“铁脚”，她也上了两台刀梯，从刀杆上下来后，她的病就好了。现在，人们会把小孩像飞机一样抱起：抱住他的腿和身子，把他从刀梯间递过去，对面的人接住他的头和肩膀，并把他接出来，这样就能保证小孩不会被鬼怪缠身，健康成长。邬老先生还说，“下火海”可能与一个传说有关：很久以前，高黎贡山完全被冰雪覆盖。一天，火山突然爆发，整座高黎贡山一片火海，这时人们看见一个光着身子的小男孩在火海上舞蹈，玩耍，但没有被火灼伤。

所以，就其作用和目的而言，“刀杆节”并非出征仪式或誓师活动，而是为了祈求平安无灾、庄稼丰收和家禽兴旺而举行的祭祀活动。这与怒江地区的“刀杆节”起源说相吻合，更符合傈僳族人在恶劣的生存环境下不断迁徙的生活状况。傈僳族的祖先从青藏高原长途跋涉，沿江而下，居住于三江流域，主要靠狩

猎和采集为生，生活来源极不稳定，常常食不果腹，忍饥挨饿。此外，傈僳族长期受纳西族土司及彝族奴隶主的统治，他们要向这些封建领主缴纳沉重的赋税和承担各种劳役，生活极其困苦。更残酷的是，16世纪时，傈僳族被迫卷入丽江土知府与西藏封建统治集团之间八十余年的中甸、维西等地的争夺战中，大批傈僳族青年战死沙场。为了避开战事，追寻美好的生活，他们在首领木必的带领下不断迁徙。傈僳族的历史就是一部迁徙史、苦难史，他们急需找到属于自己的保护神。

那么，为什么腾冲地区傈僳族"刀杆节"的内涵发生了变化，变成了以纪念王骥为主的节日祭祀活动呢？其实，这不难解释。其一，在古代，由于生产力低下，人们无法战胜自然，致使他们在陌生的环境中会感到孤独寂寞乃至恐惧。王骥"三征麓川"时，十多万大军开进腾冲，在腾冲各地修建了不少寺庙、道观，还在和顺乡修建了张、刘、李氏等八个宗祠。修建寺庙、道观的目的，是祈求神灵保佑自己；修建宗祠，既是纪念祖先，但更多的是祈求祖先的保佑。一支庞大的军队尚且如此，又何况一个弱小的民族——傈僳族呢？一群老弱病残的人迁徙到腾冲，急需在此寻找一个守护神，而这个神就是王骥，这完全可以理解。其二，王骥"三征麓川"，大败外敌，劳苦功高，是人们心目中的民族英雄、爱国将领，深受人们的爱戴，他的事迹在腾冲民间广为流传。清代，政府也曾经征调边境地区的傈僳族帮助设卡、守卡，保卫家园。他们抵御外敌入侵，也为边境稳定作出了贡献。这虽然不能与王骥的功劳相提并论，但二者性质相同，目标一致，即同是爱国壮举，都是为了维护祖国领土的完整和主权不受外敌侵犯。正是这些因素的共同作用，成就了王骥在傈僳族"刀杆节"文化中的重要地位，而腾冲地区傈僳族"刀杆节"的文化内涵也随之发生了演变。文化内涵都发生了变化，更不用说从"尼扒"或"毕扒"到"香通"这样一个小小的称呼的变

化了。

综上所述，我们可以初步得出这样的结论："刀杆节"原本是傈僳族祭祀鬼神、祈求平安的活动，后来逐渐发展成为节日庆典，而不是为纪念尚书王骥而举行的军队出师或演练时的示威活动，也并非傈僳族迁徙到腾冲一带后才从王骥那里继承过来的。本文从文化角度出发，探讨傈僳族"刀杆节"文化内涵的演变以及原因，拨开层层云团迷雾，探寻事态的真源，还历史一个本来的面目，并从中获得某种启发。民族文化的变迁本是历史发展的客观必然现象，傈僳民族在迁徙的过程中，受当地文化的影响，其成员思想上自觉或自发地接受了民族英雄王骥，文化内涵发生了演变。这正好说明傈僳民族由于受汉文化的影响，产生了对国家以及整个中华民族的认同。

傈僳族酒文化刍议

——以“同心酒”为例

内容摘要：傈僳族是一个嗜酒的民族。他们以酒展示自己多姿多彩的生活，表达生活中的悲欢离合以及亲友间真挚的思念之情，从而形成了包括酒起源传说、祝酒歌与喝酒方式等在内的独特的民族酒文化。本文拟探讨傈僳族的“同心酒”的酒文化内涵，旨在使人们通过酒文化内涵进一步了解傈僳族。

关 键 词：傈僳族　酒文化　内涵　“同心酒”

“会走路就会跳舞，会说话就会唱歌，会喝水就会喝酒”，这是云南各少数民族给游客留下的深刻印象之一。傈僳族也是这样的一个民族，他们不但能歌善舞、多才多艺，对酒也特别的嗜好，并以其独特奇异的饮酒方式形成了丰富灿烂的民族酒文化。酒是傈僳族人的“待客礼”、“交心剂”、“歌舞魂”，“盐，不可不吃；歌，不得不唱；酒，不能不喝”，且每歌必酒，每酒必歌，酒浓歌越兴，歌兴酒更浓，往往通宵达旦，如痴如醉。但由于种种原因，外界对傈僳族的酒文化还只停留在海喝海饮、嗜酒如命、酒后狂乱等不正确的认识上。其实，这是对傈僳族酒文化的一种偏见或狭隘的认识，是对傈僳民族的误解。下面以傈僳族“同心酒”为例，拟从傈僳族的酒起源传说、祝酒歌、饮酒方式等方面阐述其酒文化内涵。

一、酒起源传说

清光绪十一年《永昌府志》卷五十七“种人”条载：“（傈僳）有夷话，无夷字，凡江外深山之间皆有。”[①] 傈僳族没有文字，他们主要靠口耳相传这一最古老的方式保留和延续其悠久的历史传说，传承和发扬祖先留下的绚丽多姿的民族文化。而口碑文化最显著的特点，就是善于使用优美动听的传奇故事描述所发生的事件，达到渲染烘托的目的，使人们容易理解，便于记忆。傈僳人这样讲述酒起源的故事：从前，傈僳族有一个叫阿普的打猎能手。一个寒冷的冬天，阿普背着自己心爱的长刀和弓弩上山打猎，但森林里寒风呼啸，白雪皑皑，根本看不到猎物。过了几天，阿普所携带的干粮都吃光了，他不得不饿着肚子，拖着疲惫的双腿蹒跚在羊肠小道上，打算先回家再说。由于又饿又累，没走多远，阿普就昏倒在路中央了。这时，正好有一群外出寻找食物的妖魔鬼怪从这里经过，当他们看到熟睡在路中央的阿普时，高兴万分，心想：这真是踏破铁鞋无觅处，得来全不费功夫。在大魔头的带领下，小妖们迅速把阿普捆绑起来，抬回家。不知道过了多少时辰，阿普被打闹声吵醒了。当他从昏迷中醒过来时，打算动动身子，伸伸懒腰，这才发现自己躺在阴暗的角落里，由两个小妖看守着，身上被绳子结结实实地捆绑着，动弹不得。外面，老妖们正在猜拳划令，你来我往。这时，只听一个老妖大声嚷嚷着发话了：“小的们，狠狠喝这好东西，不醉不归，明儿赶个大早，好好洗洗那家伙，烹了吃，也让你们解解馋，吃个够。”这时，看守阿普的两个小妖也开始嘀咕了：“这么偏心，

---

① ［清］刘毓珂等纂修：《永昌府志》，成文出版社 1967 年版，第 333 页。

他们喝这么好的东西，偏偏不给我们喝。”一个小妖说：“你守着，我去偷一罐来。”不一会儿，所有的妖怪都喝得酩酊大醉。经过一番挣扎，阿普弄断了身上的绳索，只见他抽出长刀，使足力气朝妖怪们砍去。一阵血溅肉飞，鬼哭狼嚎后，阿普杀死了所有的妖怪。正当他打算离开之际，突然听到墙后传来救命的喊声，走近一看，原来是两个被关着的老妖怪。见到阿普，两个妖怪乞求阿普放了他俩，并说只要阿普不伤害他俩，他们会给阿普想要的一切东西。阿普答应了，并问刚才这些妖怪喝的是什么？为啥这般高兴，如此忘情？老妖怪回答说是酒，并把酒的制作方法传授给了阿普。他们提醒，酒虽然能解除痛苦，消除疲劳，忘掉烦恼，但同时也会使人兴奋疯狂，产生幻觉而失去理智。回家后，阿普照着老妖怪所说的方法制酒，果然酿造出了酒。从此，傈僳族喝上了甘甜可口的美酒，他们兴高采烈、载歌载舞，馥郁的水酒香味和愉快的歌声昼夜飘荡在傈僳山寨。①

二、傈僳族祝酒歌

这是一首怒江地区家喻户晓，妇幼皆知，人人能唱，个个会哼的傈僳名歌——祝酒歌。

A'lei dal lil dal zi lai, dal zi lai.
A'lei lor lil lor zi lai, lor zi lai.
Satjjai lai bo satjjai lai, satjjai lai!
Niq chi lai bo niq chi lai, niq chi lai!
Satjjai bulrri ddo ggat lai, ddo ggat lai!

① 本故事系2006年9月云南民族大学人类文化学院李教昌老师讲述。

Niqchi neqrri neq ggat lai, neq ggat lai!
Satjjai gua ke ke ggat lai, ke ggat lai!
Niqchi bugua bu ggat lai, bu ggat lai!
Tala yisi bo, ggal nail si lai bo!
Nutwat latyi ggal nail si, nguanut nia mat ddat.

(汉语意思)
该怎样就怎样。
该如何就如何。
高兴啊，真高兴!
快乐啊，真快乐!
高兴啊，请来喝美酒!
快乐啊，就来干一杯!
开心啊，请来个跳舞!
痛快啊，就来唱支歌!
请别急着告别啊!
辞别啊，真让我们难舍。①

这首祝酒歌歌词简单明了、通俗易懂，表达了傈僳族饮酒时忘我的愉快心情，以及他们热情好客、真诚待友的真挚情感。傈僳族是勤劳、勇敢而豪放的民族，他们有着“兴即歌，忧即吟，劳必娱”的生活习惯和民族性格，② 对酒有着非常独特的情感，唱歌和饮酒是他们生活的“润滑剂”。

---

① 《走进怒江》VCD系列（傈僳族篇），四川音像出版社2002年版。(上文歌词由云南民族大学李教昌教授翻译)

② 杨春茂著：《傈僳族民间文学概论》，云南教育出版社2002年版，第8页。

三、水酒的酿造和饮用

像阿普一样，人们上山挖来一些“地跨”（dditkuat）和“地玛”（dditma）（dditkuat、dditma，以前傈僳族山区两种常见的叶大而绿、花红的根茎植物）的根，然后将其舂烂捣碎，晒干或晾干并研磨成粉末状，拌入少许糯米面和麦面，做成酒曲（现在已普遍使用从汉族地区传入的酒药当酒曲）。把米、包谷、荞麦、高粱或者其他粮食蒸熟后晾干，放进一个箩筐里，再加上酒曲。大约十天后，就能闻到香味，这说明粮食已经发酵。打开箩筐又把这些混合物放进一个大缸里，三四个月或更长的时间后，打开大缸的盖子，阵阵香味扑鼻而来，这就酿造出了傈僳人最爱喝的“neqrri”（嫩汁）——水酒。当然，如果想要喝“bulrri”（布汁）——白酒，还需要其他工序。

水酒的饮用方法较为简便，需要饮酒时将酿好的酒料放入铁锅中，并在铁锅内加冷水烧开，而后文火温锅，再用竹箸和竹筒沥出酒水，就可以饮用了。这样喝酒，酒会越喝越浓，且能满足多人同时饮用，往往一罐酒料可以喝上一夜，要是能再加上一些红糖、鸡蛋，则既富有营养，又甘醇，清香扑鼻。这种酒的酒精为 17 ~ 18 度，有解渴、爽口、提神解乏的功效，还能增加食欲。在收获的季节里，人们常常是一边酣饮一边歌舞。“同心酒”往往就是在这种情况下开始喝的。

所谓“同心酒”，就是两人同持一个酒具、同时一饮而尽的饮酒方式。这是一种特殊的饮酒方法，具有消除隔阂，表达真诚友好的情感和表示两人结为朋友、团结一心的象征意义。故友相遇，两人脸贴脸地喝上一碗，情深义重；人与人之间有了猜忌和误解，两人搂肩搭脖一口干尽，旧仇新怨冰消雪化。今天，“同心酒”已经成为傈僳族迎宾待客的最高礼节。当远方的客人到

来时，主人在门口双手捧着斟满醇香美酒的竹杯，唱道：“差不多就和您无法相会，差不多就与您无缘相聚；您的到来使陋室生辉，您的到来让情缘相聚；请喝了此杯接风酒，请饮了此杯洗尘酒。”唱完祝酒歌，主人会真诚地邀请客人喝傈僳人家三杯酒，即“交杯酒”、“倒杯酒”和“同心酒”。第一杯为初见相识的“交杯酒”，意为从今以后咱们就是朋友；第二杯为相识相敬的“倒杯酒”，意为朋友之间应亲善、友爱和真诚；第三杯为真正意义上的同患难、共甘苦的“同心酒”，意为今后做什么事都要齐心协力、同心同德。其基本喝法是：男、女主人手捧斟满杵酒的竹杯，一边热情洋溢地唱着祝酒歌，一边真诚地邀请客人共饮“同心酒”，歌词或长或短，内容从民族历史到朋友交情，幸福生活到工作嘱咐等等，应有尽有、蔚为大观。喝“同心酒”时，两人面向其他客人靠拢，脸贴着脸，嘴挨着嘴，一般是主人的右手和客人的左手共同端起酒杯，如果都是同性，为表示亲密无间，可以用手紧紧搂抱住对方的脖子。男女同饮，则只要用手搀扶着对方的腰部即可，然后一同饮下这杯傈僳族的美酒，并以一滴不溢出为最佳。傈僳族有这样一句谚语：喝了“同心酒”，天长地久，走遍天涯海角都是情。

四、“同心酒”饮酒方式及其内涵

傈僳族的酒文化可谓博大精深、绚丽多彩，且独具特色，它是傈僳族物质文化和精神文化的结晶，也是傈僳族热情奔放、真诚对待朋友和客人的真实写照。其中“同心酒”是傈僳族酒文化的代表。胡应舒先生摄影编辑的《傈僳人家“同心酒”》进一步展示了傈僳族“同心酒”的深刻内涵，让人领略到傈僳族那充满人情味、文化品位并饱含民族大团结、社会和谐思想的酒文

化内容。[①]“同心酒”展示的是傈僳人对亲朋好友的思念之深情、“同心同德”共同建设家园的激情及其崇高的爱国主义情怀。多人喝酒时，“同心酒”有六种不同的喝法，寓意也各不相同，随着时代的发展，傈僳族酒文化必将进一步发扬光大。

第一种是“亚哈巴知”（yahanba rri：石月亮酒。亚哈巴：石月亮；知：酒）。石月亮酒也称“团圆酒”。饮酒时众人围桌子或火塘而立，如同十五的月亮圆圆的形状，每人右手持酒杯，左手挽住身边客人的右手，然后双手端起酒杯，开始唱祝酒歌，唱罢祝酒歌，众人齐声说“一拉秀”（经笔者考证，此为怒族语，意为“一口干”或“干杯”）并一口喝下杯中的甜酒。石月亮位于怒江大峡谷深处的福贡县利沙底乡境内。在高黎贡山上有一个天然岩石溶洞，洞中矗立着一棵已经干枯的松树，从远处看，这石洞犹如一轮明月高悬西天，傈僳语称石月亮为“亚哈巴”，它是傈僳族发源地的象征，所有傈僳族人民心中的太阳，国内外大多数傈僳族人都认同自己的祖先来自石月亮或迁徙时曾经过石月亮的说法。“亚哈巴知”体现了傈僳族追求民族团结富强、国家统一的崇高品格。傈僳族学者史富相先生认为，历史上，傈僳族不断迁徙、分散居住，历代统治者又利用傈僳族内部家族较多之原因，有意在各家族之间挑拨离间，造成傈僳族内聚力不强，就如一盘散沙。[②] 新中国成立后，在党的民族政策的光辉照耀下，傈僳族民族凝聚有所提升，同时与周围其他民族如怒族、独龙族、墨勒人（白族的一支）等团结友爱、和睦共处，共同建设祖国的边疆。自古以来，傈僳族人民具有强烈的热爱祖国、热爱家园、不畏强暴、敢于斗争的民族精神，对反动统治的

① 胡应舒著：《傈僳人家同心酒》，保山唐黎婚纱数码制作中心制作，2005年。

② 史富相著：《傈僳族的根与源》，保山印刷厂印刷2005年，第25~27页。

奴役和压迫敢于奋起反抗，对外来侵略者敢于拿起武器抵御，保卫家园。据腾冲老一辈傈僳族人讲，他们的祖先在明代曾响应王骥的号召，应征入伍，在腾冲猴桥、胆扎以及轮马等边境一线设卡、守卡。清道光《云南通志》卷一百零六引“案册”说：“道光七年（公元1827年），署腾越厅广裕，详请设立河西（今梁河县曼东街）外围香柏岭十五卡，招募傈僳三百七十五户分驻……又马安山一卡，捐设傈僳二十户；象脑山一卡，捐设傈僳十五户。谨按，右新建碉堡屯田为现在边防要务。”[①] 这就是云南省德宏州傈僳族的由来，他们是道光年间才从靠内地区迁往西南边境屯驻守卫边疆的。1910年12月初，英帝国驻密支那府官郝滋上校率领英军两千名入侵片马，并于1911年1月占领片马，分别在鱼洞、岗房等处建立兵营，派兵驻守。为了保家卫国，抗击英国侵略者，当地傈僳族、景颇族人民在傈僳族头人勒墨夺帕、李来等人的率领下，在岗房附近对入侵的英国侵略军进行了英勇的抵抗，给英国侵略军以沉重打击。[②] 在片马多年的风雨中，傈僳族、景颇族等边疆各族儿女英勇抗击侵略者，表现出惊天地、泣鬼神的壮举和豪迈气概。勒墨夺帕、褚来四、姚中科等民族英雄的名字至今在片马家喻户晓，蓑衣兵、弩弓队大战入侵英军的英雄故事到处流传。1941年至1943年间，日本侵略者从缅甸进入怒江地带，傈僳族同胞同汉族、傣族、景颇族等民族一起抗击日本侵略者，作出了巨大牺牲，最终迫使日本侵略军不敢越过怒江。后来傈僳族又积极投入反攻战当中，有的踊跃参加自卫支队，有的组织运输队，为“滇西大反攻”运送粮食、弹药，抢救伤员，甚而直接参加战斗，为此，一百多位老窝（老挝）

① 转引自尤中《元明清时期的纳西族和傈僳族》，载《云南社会科学》1986年第3期。

② 《傈僳族简史》编写组：《傈僳族简史》，云南人民出版社1983年版，第63～64页。

民工献出了自己宝贵的生命。[1] 正如1947年，任微音、徐心芹两位先生在游历了当时还处于沦陷区的片马地区之后，曾深情地写道："少数民族曾经用血肉抵抗封建主的欺凌；这时又以血肉作为长城，抵抗帝国主义者的残暴屠杀，片马森林是古战场，也是新的无名英雄墓，战迹斑斑可考，山头人至今还在不屈不挠地继续和侵略者在斗争。"[2] 傈僳民族居住在祖国的西南边疆，他们义不容辞地肩负起了看守、保卫祖国西南大门的光荣任务和神圣使命，谱写了无数爱国主义的光辉篇章。他们几个世纪的反侵略斗争，打击了帝国主义侵略者的气焰，对捍卫祖国边疆主权，维护祖国领土完整作出了不可磨灭的贡献。因为他们懂得有国才有家、唇亡齿寒的道理，也正是这种团结友好的民族精神，维系着祖国的统一、民族的团结、边疆的稳定与繁荣。

第二种是"仨尼知"（naiyi sa ddut rri：三江并流酒。仨尼：三人；知：酒）。三江并流酒又叫"和谐酒"。饮酒时，三人靠近，左手搭靠在一起，其中一人的手掌心朝上并握住其他两人手掌心朝下的手。右手端杯逆时针方向缠绕形成三江之流的形状。由长者或领导说"布知多"，然后一起喝酒。傈僳族主要聚居在金沙江、澜沧江和怒江三江并流风景名胜区的核心地区，三江的水土哺育了傈僳儿女。傈僳人视三江水为美酒，把三江并流与饮酒相结合，展示了三江的美、人与自然的和谐共处和傈僳族迎宾共享世纪美景的豁达情怀，他们遵循两千多年前韩非子告诫后人的"不竭泽而渔，不焚林而猎"的古训，把三江流域的山水视为自己的亲人，热爱并保护三江流域的所有动植物。傈僳族相信

① 胡应舒、密英文：《傈僳族与中国远征军》，载《民族时报》2005年5月18日B3版。

② 任微音、徐心芹：《反侵略的少数民族风貌——野人山恩仇记》（中），载《旅行杂志》卷4，1950年4月24日；转引自欧光明《傈僳族人民抵御外侮的斗争》，载《民族研究》1988年第2期。

万物有灵，即山有山神，水有水神，树有树神，所以有神山、神湖、神树和神林崇拜。人在神灵面前无隐私可言，神灵对人既保护又惩罚。例如，当人们对自然界中的山水树木、飞禽走兽不恭敬，甚至随意破坏捕杀时，神灵便会惩罚之。反之，当人们爱护山水、敬畏自然、保护自然界中的一切有生命的动植物时，神灵就会保佑之。人类必须将自身融于自然、爱惜自然、保护自然、顺应自然、依赖自然，做到人与自然和谐交融。在这种宗教信仰和理智认知的基础上，傈僳族民间产生了一整套保护自然生态的习惯法，以此规范制约着人们对自然界的破坏行为。如不得在水源地杀牲宰兽，以免让污血秽水污染水源；不得随意丢弃死禽死畜于野外；不得随意挖土采石；不得在生活用水区洗涤污物；不得在水源旁大小便；不得滥搞毁林开荒，并且每年都有一段相当长的特定时间（如立夏后）封山育林与禁伐、禁猎的习俗，因为立夏是自然界动植物生长发育的关键时期。正如他们打猎歌所唱的那样“不到三月不要打猎，不过四月不能捕蜂，这是祖先兴下的规矩，这是祖辈传下的老话”。[1] 所以，傈僳族地区的神山、神林和神湖周围的生态环境都保护得特别好，森林茂密，麂子、马鹿等动物常常成群出没，形成了人与自然和谐共处、可持续发展的美好图景。

第三种是“燃卡知”（ssatkat rri：勇士酒。燃卡：勇士，能干的人；知：酒）。勇士酒也称“英雄酒”，是傈僳族勇士“上刀山、下火海”时的饮酒方式，喝过此酒意味着一个人将有无比的勇气和战胜一切艰难险阻的决心。“英雄酒”分两步：一是长辈或“尼扒”（祭司）送勇士的“壮行酒”，敬酒者左右手各端一杯酒，同时喂给两个勇士并说道，“尼子知多”（驾驭神的

① 余仁澍、李兴主编：《傈僳族风俗歌集成》，云南人民出版社 1988 年版，第 20 页。

酒），勇士饮毕拱手而谢。二是勇士胜利归来，长辈或“尼扒”手端两杯酒，饮酒时勇士先将头偏朝右为半蹲式，“尼扒”将头偏朝左边示意接受，并将左手中的酒敬给勇士喝；勇士将头偏朝左边，“尼扒”将头偏朝右边示意肯定，并将右手中的酒敬给勇士喝，这样勇士就成为凯旋的英雄。众所周知，傈僳族先民生活在崇山峻岭或沟壑峡谷之中，住的是虎穴鹰巢，吃的是毛果野菜，与飞禽走兽为邻，朗月清风做伴，从事着原始落后的刀耕火种农业生产，狩猎、采集野果和捕鱼捉虾是其主要生活来源的补充。杨慎《南诏野史》下卷载：“以土和蜜充饥，猎野兽即生食。”[①] 乾隆《丽江府志略》上卷“官师略附种人”条说：“（傈僳）崖居穴处，或架林为巢猎取禽兽为食，居无定所，食尽即迁”。[②] 这种典型的靠天吃饭的生产方式与其他民族水田稻作、旱涝保收的生产方式形成鲜明的对比。在生产力极其低下、生活环境万分恶劣的条件下，傈僳族人民不但没有悲观丧气，反而歌声迎朝霞，舞影送余晖。他们不怕艰险，排除万难，决心以“上刀山、下火海”不怕牺牲的大无畏精神去征服、改造大自然。有些地区，如腾冲的傈僳族认为，举行“上刀山、下火海”活动是为了纪念明朝兵部尚书王骥，他曾率领傈僳族等边疆民族痛击入侵之敌，大获全胜，因此举行“上刀山、下火海”仪式，能保外敌不敢入侵，全体族人的平安以及祖国的统一和领地的完整。这同样体现了傈僳族人崇高的爱国热情及为维护祖国边疆稳定而敢于献身的宝贵精神。

第四种是“普花知”（puhua rri：发财酒。普：钱财；知：酒）。“普花知”酒表达了傈僳族人求顺利、谋发财的美好愿望。

---

① 转引自高志英《元以来纳西族语与傈僳族社会发展差异原因除初探》，载《云南学术探索》1998年第1期。

② 转引自万永林著《中国古代藏缅语民族源流研究》，云南大学出版社1997年版，第88页。

饮酒时，两人面向观众站立，各自右手端酒杯，交叉勾住对方手腕，同时左手扶住对方右手手腕，下肢也交叉，形成横、竖看都像一个阿拉伯数字“8”，上下两个“8”，寓含着“发了又发”的美好愿望，二人同说“普花知多”，然后饮酒 。在与大自然艰苦抗争中求生存，傈僳族为了找到有水草的地方，过上幸福美好的生活，他们不断迁徙，从青藏高原沿江而下，辗转到怒江高黎贡山一带，有的甚至远走异国他乡，到达缅甸、泰国和印度等。正如一首情歌唱道：“密支那刮克益来，麻地乍普砸子呢；嘎门地刮落益来，麻英罢尺刮子呢。”意思是：迁到密支那吧，让你吃不需要舂的白米；走到嘎门居住吧，叫你穿不需要织的衣服。[①] 这段情歌充分体现了傈僳族人民把幸福和安宁都寄托在不断的迁徙历程中。“普花知”酒表达了傈僳族祖祖辈辈朝着太阳落山的方向前行，去追寻美好生活的愿望。故而傈僳族又被称为“追赶太阳的民族”。

第五种是“斯加知”（sitjjai rri：思念酒。斯加：思念；知：酒）。“斯加知”是傈僳族“同心酒”中最常见的方式之一，也称“弟兄酒”和“兄妹酒”。“斯加知”是对远方来的朋友、客人表达深情厚谊的方式，志在“同心”。饮酒时两人面对面，右手搂对方颈部，左手轻抚对方背脊，先说“尼迟知多”（汉语意为：思念、相思、高兴、激动），再喝杯中酒。另一种是两人面向观众靠拢，搂肩脸贴脸，嘴靠拢，同时饮完杯中酒，以喝完一滴不剩为佳。“斯加知”是傈僳族“同心酒”文化的最高境界。在傈僳族《创世纪》传说中记载：很久以前，洪水泛滥，除了列喜列刹、沙喜沙刹两兄妹外，大地上的人都淹死了。为了人类的繁衍，兄妹俩决定各奔东西，试着去寻找自己的伴侣。哥哥向

---

① 福贡县政协文史编辑室、民族宗教委员会合编：《福贡文史资料选辑》第6辑，1995年，第8页。

北走，妹妹向南行。翻过高山，渡过河流，越过平原，穿过森林，还是没有遇到一个人。这时，妹妹思念哥哥，哥哥牵挂妹妹，他们真挚的思念之情感化了上苍，在天神的指引下他俩最终重逢于大地的中央。① 所以傈僳族兄妹或弟兄感情深厚，后来这种感情又延伸到朋友之间，远方来的亲戚、朋友，或者陌生人，只要进了傈僳人家的大门，傈僳族人都会像亲兄妹一样热忱款待，他们会拿出水酒，端上美食，和客人一醉方休。这种深情厚谊，常常使客人流连忘返，久久难忘。

第六种是“日师知”（sseshi rri：长寿酒。日师：长寿，长命百岁；知：酒）。长寿酒也称“父母酒”。年轻人和长者一起喝酒要先敬老人或长辈。敬酒时，晚辈双手捧酒杯，单膝或双膝下跪，磕三个头，再向前敬给长辈。敬上的第一杯酒要让长辈先饮，第二杯晚辈才能与长辈共饮，但晚辈要弯腰低于长辈杯下，然后碰杯共饮。尊老爱幼是傈僳族的优良传统，特别是尊老敬老在他们中是出了名的。在日常生活中，人们对老人总是毕恭毕敬，老人安排的事一定要尽力去做；路途中遇到素不相识的老人时也要主动敬让，年幼的或晚辈一定要先行让到路的下边，让老人或长辈经过后再走；吃饭时，第一碗饭必须先盛好，双手递给年长者，并且要等年长者先动筷子全家人才开始吃饭；如果杀鸡或上山捕获到猎物，心、肝等动物的内脏或是营养最丰富且容易咀嚼的部分要先夹给老人。傈僳族敬老传统美德也同样源自一个传说。②

传说在远古时期，只有天没有地。那时有个勤劳的傈僳族男子——天神木布帕。当他看到天没有东西托着，随时都有掉下来

① 《傈僳族简史》编写组：《傈僳族简史》，云南人民出版社 1983 年版，第 6 页。

② 祝发清、左玉堂、尚仲豪编：《傈僳族民间故事选》，上海文艺出版社 1985 年版，第 1 页。

的危险时，决心捏个地球撑天。于是他辞别了父母妻儿，背上天泥来捏地球。凡是他捏成的地方，都鲜花盛开，蜜蜂嗡嗡，百鸟争鸣，虎吼猿啼，十分热闹。正在此时，魔王尼瓦帝来到他面前，企图动摇他造地球的雄心。尼瓦帝先告诉木布帕，说他的独生子死了，但木布帕忍住悲痛继续捏地球。尼瓦帝又来到木布帕面前说他的妻子突然死去了，木布帕悲痛万分，但仍没有停止手中的工作。眼看快要捏完了，尼瓦帝又跑来告诉木布帕说他的父母双双去世了，木布帕从小敬爱父母，闻讯后几乎昏倒，他来不及捏完地球就匆匆赶回天上了。

这个故事原本是傈僳族对天地形成过程的解释，同时也充分反映了父母或长辈在傈僳族人心目中的地位，表达了傈僳人对老人的崇敬与爱戴之情，这也正是傈僳族乐于赡养年迈父母、收养孤寡老人，家庭社会和谐的重要缘由。

五、结束语

何明先生在《少数民族酒文化刍论》一文中说，“少数民族酒文化内容是十分丰富的。正如一滴水能折射出七彩阳光一样，透过少数民族酒文化，我们可以从一个角度看到少数民族文化的全景”。[①] 只有真正了解了傈僳族酒文化内涵，才会被它折服和惊叹，并为其中所蕴涵的民族精神所震撼。

正如故事里所提到的，酒是傈僳族人民欢乐的源泉，但就某种程度上说，也是其痛苦的根源。饮酒适度，对自身有利；但过度沉迷于酒，则弊大利小，其危害主要有酒后胡言乱语、误事、影响农业生产，以致酒后狂乱等。面对这种情况，傈僳族一批有识之士和学者，如怒江傈僳族自治州州长侯新华先生、保山市政

① 何明：《少数民族酒文化刍论》，载《思想战线》1998 年第 12 期。

协前主席胡应舒先生和云南民族大学李教昌教授等人已明确提出健康、文明饮酒的理念。[1] 他们认为，酒可以饮，但要适可而止，不能因饮酒过多而损害自己的身体，或因饮酒导致疾病缠身，失去健康，甚至白白搭上自己的性命；酒后不能打架斗殴，违法乱纪，狂妄淫乱，杀人放火，结社打劫，危害他人生命、财产安全和影响社会治安。同时他们提出要注意自己的饮酒形象，不给傈僳民族丢脸等忠告。

① 胡应舒编著：《回眸——1980至2007年文汇》，2007年，第373页。

试论傈僳族的原始宗教信仰

内容摘要：在西南边疆氐羌民族的后裔中，傈僳族属于传统原始宗教观念保留得较为完整的族群。其传统宗教信仰表现为万物有灵的自然崇拜、图腾崇拜和祖先崇拜三种基本形式，其中祖先崇拜还包括民族英雄崇拜。本文拟对这四种崇拜的内容和表现形式逐一阐述。

关 键 词：傈僳族　原始宗教　信仰

原始宗教产生于原始社会末期，是自然压迫的产物；是人们在生产力和认知水平极其低下，在强大的自然力面前所产生的对“超自然”力量的崇拜。在原始社会，人们对千变万化的自然现象无法理解，他们的生活完全受自然界支配，无法有效抵御自然灾害，于是逐渐形成了神秘力量支配自然界的观念。除此之外，原始人对自身的生老病死和做梦等生理现象也无法解释，于是逐渐产生了灵魂不死的观念，并用这种观念解释自然界的各种现象，认为自然界也有某种神灵，山有山神，水有水神，日月星辰皆由神支配，这种超自然的神秘力量既统治着自然界，也主宰着人世。自然界被人格化、神秘化后，最初的神就产生了，人们对这种超自然力量的崇拜就是原始的宗教观念。

“原始宗教随着社会的发展而演变，但并不随着原始社会发展成为阶级社会而完全消失。它的许多因素和表现形式都经过变

形而沉积在后代的宗教之中。"[①] 特别像傈僳族这样一个社会发展比较缓慢的后进民族，历史发展去古不远，原始宗教信仰一直得以大量保存，并与后来传入的基督教相融合，成为其宗教信仰的最主要特征。

傈僳族信奉的原始宗教形式多种多样，内容也各不相同，但归纳起来主要包括自然崇拜、图腾崇拜和祖先崇拜三种基本形式，这是三个相对独立的发展阶段。其中，祖先崇拜又包括祖先和民族英雄崇拜两方面的内容。

一、万物有灵的自然崇拜及表现

（一）万物有灵的自然崇拜

万物有灵论起初由英国学者泰勒提出，后来德国学者冯特又从心理学意义上对之补充发挥。万物有灵论认为，原始人通过对梦境、幻觉、睡眠、疾病、影子、印象、回声、呼吸等现象的认识而产生了存在非物质性独立灵魂的观念，觉得灵魂在物体中的去留乃决定着这些物体生命的有无。泰勒因此采用拉丁文"anima"（意即灵魂、生命或气息）来命名之，认为原始人相信"anima"可存在于万事万物之中，故称万物有灵。[②]

在西南边疆氐羌民族的后裔中，傈僳族属于传统宗教观念保留得较为完整的族群。傈僳族信仰万物有灵的传统宗教，认为宇宙山川、风雪雷电等万物都有神灵主宰；认为天地、日月、山川、河流、星辰、植物和动物等，都有精灵以决定生死祸福。人

① 吕大吉、何华总主编：《中国各民族原始宗教资料集成》，中国社会科学院出版社 1998 年版，第 7 页。

② 《万物有灵论》，载 http://baike.baidu.com/view/481620.html。

生了病是鬼神作祟，必须杀牲祭献，因此森林、巨石、河水等自然物都成为他们膜拜的对象。清杨琼《滇中琐记》中记载说："栗粟，维西、中甸、剑浪、云龙、腾越，各边地皆有之。……栗户不敬佛而信鬼。"[①] 傈僳族认为，人的吉凶祸福都由诸神主宰，人对万物之灵只能祈求，不可抗拒。傈僳族先民在恶劣的生存条件下，为了驾驭自然，应对恶劣的环境，乞灵于超自然的精灵，由此产生傈僳族传统万物有灵的宗教信仰体系，及在祭祀活动中吟唱的祭祀歌。

在傈僳人的宗教观念中，他们认为山有山神，树有树灵，水有水神，自然崇拜成为傈僳人宗教信仰的显著特征。傈僳族先民在远古的生存环境中，逐渐形成了超自然的精灵——"尼"——的观念，这些"尼"有诸如"俄瓜尼"（天神）、"米斯尼"（山神）、"划尼"（猎神）、"乌沙尼"（院坝鬼）、"黑夸尼"（家鬼）、"爱杜斯尼"（水鬼）、"刻尼"（恶神）、"俄巴尼"（蛙神）、"密加尼"（梦鬼）、"洽尼"（血鬼）、"加姑尼"（路鬼）、"曲尼"（触犯鬼）、"尼拘木尼"（妇人鬼）等。主要的精灵"尼"有三十多种，并被认为附着在自然物中。"尼"既是傈僳人信仰的基础，也体现傈僳人万物有灵观念的特质。1935年，陶云逵赴怒江上游碧罗雪山考察，后撰写《碧罗雪山之栗粟族》一文，对傈僳族传统宗教有深入研究。1945年张征东撰《傈僳族社会历史调查》，这篇近十万字的民族志调查报告，包括风俗习惯、丧葬等宗教信仰的内容。陶云逵曾将傈僳族的鬼灵分类，分为家灵、社灵、水灵、猎灵等较大的灵，还有饿灵、冤

---

① 转引自张泽洪《中国西南的傈僳族及其宗教信仰》，载《宗教学研究》2006年3期。

灵、无头灵等。[①] 对傈僳族崇拜的精灵“尼”，陶云逵在考察后阐释说：傈僳族相信人死后为灵或“尼”。但山、石、森林、水、路等均有鬼或灵。唯人死后之灵与山石树木之灵不同。人死后之鬼，颇似汉人的鬼、精、妖等有恶魔化的人形，而山石树木之灵，则并不具有任何形象，看不见，但感觉得到。它同时必须有一个实物在那儿作为媒介才能发生。这种“灵”不是那个实物（如石、树、水）自己，就像是他的生机力。此生机力可以脱离其物体而存在，但必有其物，始能发生作用。无论人死后，或山石之灵，均称之为“尼”。[②] “尼”是傈僳人信奉的神秘力量，“尼”主宰着他们的信仰世界。傈僳人相信“尼”能支配世间一切事物，认为“尼”能保护族群的生存、发展。同时，人们的大灾小祸、生老病死都是各种“尼”作祟的结果。因此，为了免灾祛祸，不被疾病侵扰，傈僳族群众动辄便举行各种祭鬼神活动。常祭奉的“尼”有以下几种：

天神“俄瓜尼”　它能使人患头痛、耳聋、咳嗽等大病，严重时可致人死亡。因此，傈僳族群众认为此“尼”最为凶恶。祭此“尼”时必须杀一头牛和一只鸡（如用公牛则鸡必须是母的，反之，如用母牛则杀公鸡），祭物有松枝条、白杨、野竹、荆竹各一支，祭毕就意味着将“尼”送上天了。

山神“米斯尼”　“米斯尼”是傈僳语的音译，“米”意

---

① 陶云逵：《碧罗雪山之栗粟族》，见国立中央研究院《历史语言研究所集刊》第 17 本，台湾商务印书馆 1948 年版，第 394～395 页；张征东：《傈僳族社会历史调查》，载《云南傈僳族及贡山福贡社会调查报告》，西南民族学院图书馆编印 1986 年 5 月；转引自张泽洪《中国西南的傈僳族及其宗教信仰》，载《少数民族宗教研究》2006 年第 3 期。

② 陶云逵：《碧罗雪山之栗粟族》，见国立中央研究院《历史语言研究所集刊》第 17 本，台湾商务印书馆 1948 年版，第 393～394 页；张泽洪：《中国西南的傈僳族及其宗教信仰》，载《宗教学研究》2006 年第 3 期。

译是“大自然”、“宇宙”；“斯”意译是“主宰、主人、家长、首领”；“尼”意译是“精灵、鬼神”。“米斯尼”意为“大自然的主宰者”。在傈僳族信奉的众多“尼”中，“米斯尼”是至上神，它的神职涵盖了山神、山鬼、山灵、天神、天鬼、天灵以及土地神、土地鬼等众多精灵的职能。它由若干不同等级的高位“尼”组合而成，其中有一个至高“尼”统领不同级别的高位“尼”，由此形成一个自上而下的神灵等级系统。据民族学者1958年对怒江州泸水县四排拉底村的调查，当地“米斯尼”的等级系统中，有“米斯、米斯然卡、米斯几塔、米斯宗撮、米斯各”五种。[①] 傈僳人认为“米斯尼”是万物之主，天地间气候的变化，日月的盈亏，山河的变异，动植物的生长，人类的命运，都由万能的“米斯尼”主宰支配。傈僳人在打猎之前，要请“尼扒”举行祭“米斯尼”仪式，以祈求山神保护狩猎有成。傈僳人猎手在捕获到猎物后，就要吹响牛角号，向“米斯尼”致谢。宋恩常曾调查傈僳族宗教信仰，指出傈僳人信奉“米斯尼”，它既是自然的主宰，也是村社经济活动的主宰，山、石、树木、土地都属于“米斯尼”。傈僳族的农业、狩猎等经济活动，都要受到“米斯尼”意志的左右。每当新的一年开始，傈僳族要举行全村寨的宗教仪式，向“米斯尼”祭献肉饭等供品。傈僳人认为，祭祀“米斯尼”是祭祀一切精灵的开始。[②] 傈僳族对精灵“尼”的信奉崇拜，通过傈僳族传统的祭祀仪式，吟诵祭歌和跳祭祀舞蹈，形成傈僳人神灵信仰的特点。“尼”是傈僳族传统宗教信仰的核心内容，傈僳人认为必须向“尼”奉献家

---

① 云南省民族调查组怒江分组调查整理：《泸水县四排拉底村傈僳族社会经济调查》，见《中国少数民族社会历史调查资料丛刊·傈僳族社会历史调查》，云南人民出版社1981年版，第115页。

② 宋恩常：《碧江色得傈僳族社会概貌》，见《云南少数民族研究文集》，云南人民出版社1986年版，第177页。

畜，如鸡或猪，诵念咒语，举行祭祀，才能得到精灵“尼”的保护。傈僳族先民相信语言蕴涵的魔力，因而广泛运用祭歌咒语，期望以祭祀中吟诵的祭歌，用发自傈僳人心灵深处的呼唤，对各种“尼”表达傈僳人的期望，以达到祈福祛灾的目的。[①]

家鬼“黑夸尼” 该鬼能使人患心痛病，如小孩患此病，在几日内便会死去。妇女久婚不孕也系此鬼作祟。祭此鬼时，祭品有十二块粑粑，酒一碗，祭过就表示已将鬼魂送到海中了。

梦鬼“密加尼” 做梦遇到不幸的事即祭此鬼。祭物有猪一头，鸡一只（公鸡和母猪或母鸡和公猪）。

水井鬼“爱杜尼” 该鬼作祟使人恶心呕吐，毛发脱落，面无血色。应以一头牛或猪祭之。

触犯鬼“曲尼” 它能使人头痛、胃痛、腹泻及骨痛等。应以一只鸡或一头猪、一碗酒祭之。

水鬼“爱杜斯尼” 该鬼作祟能使人全身生疮。祭时要大呼此鬼的名字，祭物需要一只鸡和一头猪，用绳子穿鸡的鼻孔及猪的耳朵，牵到野外去。

傈僳族万物有灵的原始宗教信仰，有这么多“尼”，也相应地有祭祀这些“尼”的巫师。

（二）祭祀“尼”的巫师及傈僳族的占卜术

陶云逵的调查表明：20世纪50年代以前，与“尼”打交道的巫师仅有“尼扒”一种，并且他们“彼此是平等的，无大小的分别”。[②] 后来，社会上又出现了一种称为“必扒”的巫师。“尼扒”的法术来源于神授，“他们的法术的最初传授是在梦中

① 张泽洪：《中国西南的傈僳族及其宗教信仰》，载《宗教学研究》2006年第3期。

② 陶云逵：《碧罗雪山之栗粟族》，见国立中央研究院《历史语言研究所集刊》第17本，台湾商务印书馆1948年版。

及似梦非梦的境况之下，由他们宗师指示的，这种恍惚朦胧的状况可延长一两天。在此期间，其人不饮不食，也不说话，于是大家知道他成了'尼扒'。梦中授术之宗师名叫'尼盘尼'，反穿麻衣，上眼皮不动，下眼皮发颤。传法时手里拿着一片树叶，所传的法是教他占卜法以及鉴别鬼类及禳除之术"。[①]"必扒"的法术是祖传的，或是向会祭祀鬼的老人学来的。两者的区别是："尼扒"享有较高的威信，"尼扒"自称能识"尼"，有治"尼"的能力，是人与"尼"的沟通者。"尼扒"神通广大，能直接看到鬼神，可用"鬼语神话"同鬼神交谈。有些"尼扒"还是村寨头人，主要从事驱鬼、卜卦、念经等活动。"必扒"的社会地位略低，法力不及"尼扒"，不能与"尼"对话，只能替人卜卦，杀牲驱鬼。傈僳族的"尼扒"和"必扒"不脱离生产劳动，与民间生活保持着密切联系，他们自称能识别精灵，根据判断确定不同的"尼"，从而奉献牛、猪、鸡等不同的家畜。同时，他们还是傈僳宗教口承文学的创造者、继承者和传播者以及民间文化的传承者。

傈僳族盛行卜卦，卦式有"撒珊珊"（竹签卦）、"达莫"（刀卦）、"勒士"（手卦）、"依马都"（贝壳卦）等。陶云逵考察傈僳族的占卜有八种：竹签卜、割枝卜、石头卜、杯珓卜、羊骨卜、围腰卜、衣襟卜、头巾卜。[②]比较流行的卦有竹签卦、刀卦、贝壳卦、手卦、鸡卦等。此外还有蓍草卦，清雍正《云龙

① 陶云逵：《碧罗雪山之栗粟族》，见国立中央研究院《历史语言研究所集刊》第17本，台湾商务印书馆1948年版。

② 陶云逵：《碧罗雪山之栗粟族》，见国立中央研究院《历史语言研究所集刊》第17本，台湾商务印书馆1948年版，第395~396页。

州志》载："傈僳，问卜以蓍草二十七根作卦。"[1] 清光绪《云龙州志》卷五《秩官志》附六库土司"夷地风俗人情"条载："傈僳……以木刻为券，通信亦然。问卜以蓍草三十七根作卦。"[2] 以上记载都说明傈僳族盛行用蓍草占卜。在纳西族东巴经中，也有关于傈僳族竹片卜的记载。东巴经《布杷过书》（《求取东巴卜经记》）记载盘祖萨美女神，"送给美苏（傈僳）竹片卜"；"狂风吹散了卜书，竹片卜书吹到美苏族地方"。《多萨欧吐哲作》（《多萨欧吐传略及消灾送牲记》）记载："傈僳卜师搓竹片的坏卜咒仇鬼……愿使恶鬼仇鬼永世不翻身。""去问傈僳竹片卜。"[3]

傈僳人凡遭遇天灾人祸，或每逢过年节、结婚、生孩子、生病、丧葬、出行、械斗等，都要请"尼扒"卜卦献祭。下面对一些占卜略作介绍。

竹签卜 用二十七根竹签随意分成三组，第一组代表巫师，第二组代表病人，第三组代表鬼神。分好之后，分别一对一对地数，将最后剩余的一对或单独的一根放着。又把其他数过的合拢后再次随意分成三组，又分别一对一对地数，将最后剩余的一对或一根放着。如此反复数三次，剩余的各组分别出现4、5、6三个数，其总和分别为11、13、15的奇数时，才能解释神灵通过数字所启示的是什么病因或东西丢失在什么地方等。

---

① ［清］陈希芳修，胡禹谟纂：（雍正）《云龙州志》，清雍正六年（1728年）刻本；张泽洪：《中国西南的傈僳族及其宗教信仰》，载《宗教学研究》2006年第3期。

② ［清］张德霈修，杨文李纂：（光绪）《云龙州志》，清光绪十八年（1892年）修，民国抄本；转引自尤中《元明清时期的纳西族和傈僳族》，载《云南社会科学》1986年第3期。

③ 和祖武译：《东巴经典选译》，云南人民出版社1994年版，第102、148、192页。

刀　卜　刀卜用来卜病因。卜时需要刀一把、麻绳一根、香一炷，麻绳两头系于刀的两段，问卜者用双手抓住麻绳的中间，燃烧着的香放在刀下。等刀处于平衡状态后，问卜者开始念咒述说占卜的目的，并列举诸鬼神的名称。当念到某一鬼神的名字时，刀微微摆动起来，即认为是某种鬼神在作祟，就前去祭祀此鬼。

布　卜　卜时取问卜者本人的衣裳或包头布一件，用手指丈量出一段约一尺五寸的长度作为记号，然后口念咒语历数诸鬼神的名字，历数一个鬼神测量布一次。如果布的长短在念咒语前后两次测得的长度一样，就可以断定不是所念之鬼神在作祟。如果测量的长度长或短于念咒语前所测量的长度，就认为是所念之鬼神在作祟。于是就前去祭祀。

贝壳卜　占卜时取贝壳两枚安放于碗中，掷前抓贝壳于手中，口里说些恳求贝壳如何给予启示吉凶祸福等咒语后掷入碗中，视其向背来断吉凶。两枚贝壳不背朝一方向为吉，一背不朝一方向为凶，两背朝一方向为平。贝壳卜多用于夫妻中一人生病时。

许愿鬼卜　如果某人生病了，但不知道是何种鬼神在作祟，还要知道需要何种牲畜祭祀。巫师即“尼扒”或“必扒”在一片树叶上系一白纸条，然后拿到病人头上转两圈，口中许愿病人过去常常祭祀的鬼神和所用牲畜。如果许愿后病人的病情有所好转，就认为愿许对了，于是就去祭祀此鬼神。反之，则需要重新许愿。[1]

---

① 杨照辉著：《滇西北怒江傈僳族的巫占与禁忌》，见《普米族文化探幽》，云南民族出版社2008年版，第181～182页。

（三）宗教信仰在祭歌中的表现

巫师在宗教祭祀活动中，要念诵各种祭神的祝福词、祭歌、咒语，这些生动优美的祭词祭歌，表达了傈僳人向神灵的祈禳祷告。如傈僳族宗教祭歌的《祭祀经》、《鬼经》、《招魂经》、《杀魂经》、《指路经》、《猎神调》、《卜蛋卦调》、《招魂歌》、《卜歌》、《米斯祭歌》、《加古尼祭歌》、《就抚司祭歌》、《斯尼祭歌》、《节普祭歌》、《墨尼祭歌》、《尼玛祭歌》、《查瓦尼祭歌》、《尼斯祭歌》、《海垮尼祭歌》、《尼莫祭歌》、《卜扒祭歌》等都是优美感人的诗歌。这些祭歌吟唱出傈僳族先民的信仰习俗，是傈僳族宗教的文学化表达，具有多学科的研究价值。

傈僳族祭祀各种“尼”时，巫师用傈僳语吟诵祭词，真切表达傈僳族先民的宗教信仰。每年春耕播种前，傈僳人要举行祭“米斯尼”的仪式，“尼扒”念诵祈词说：

> 哦！米斯尼，
> 你是最高的神仙，你是最大的神灵。
> 今天我来祭祀你，今日我来供奉你，
> 请你保护作物成活，求你保佑庄稼丰收。
> 我贡也贡献你了，我请也请求你了，
> 让我种一块地得两块地的粮，
> 使我开一山坡得两山坡的粮。[1]

傈僳族先民在采集、狩猎时代，生活资料源于山中的动植物。因此，傈僳人自古笃信山神，认为它是主宰人世间万物的至

---

① 左玉堂著：《傈僳族文学简史》，云南民族出版社 1999 年版，第 60 ~61 页。

高神，是“米斯尼”等级系统中崇拜的至高对象。山神主宰山林中的动物、植物，调适人与生态环境间的关系。傈僳人每当出猎、耕种，或遇风灾，都要祭祀山神，祈求山神赐予猎物，祈求庄稼免遭风灾。《祭山神的由来》的神话故事，在傈僳族民间广泛流传。

猎神是傈僳族猎手敬拜的神灵，傈僳人认为，猎神猎艺非凡，祭祀猎神可保佑多获猎物。祭词《猎神调》中吟诵道：

嘘——嘘！
山头的猎神，
山脚的猎神，
山梁上的猎神，
山谷里的猎神，
大家都到我打猎的地方，
大伙都到我撵山的地方。[1]
请你们众神保佑，
请你们众神显灵。
让我一箭把大野兽射倒，
让我一刀把大动物砍翻。[2]

猎手还要卜竹签卦，逐一占卜能否出猎，能否猎获野物，获猎何种野物及获猎的时辰等，再根据卦象决定当日是否出猎。第一次占卜时吟诵的《抽签调》：

签啊，签！

---

① “撵山”即打猎的意思。
② 《山茶》1982年第2期。

搓也搓着你这根签罗，抽也抽着你这根签罗。
让我打猎呵十有九稳，让我撵山呵满载回村。①

在傈僳族传统宗教观念里，“尼莫”是一种很厉害的老鬼，这种鬼专司肺结核等疑难疾病。祭祀“尼莫”要到野外岩洞山崖下，仪式中巫师要吟唱《祭“尼莫”歌》。《祭“尼莫”歌》以口承文学形式，记载了傈僳族的创世传说，称创世的兄妹俩生下九个男孩，养育了七个女孩，而傈僳人与鬼神由此产生。《祭“尼莫”歌》唱道：

一个成了傈僳人的始祖，第一句话说出了傈僳语……一个成了“拉干扒”的祖先，第一句话说出了拉干语。一个成了“霜干玛”的祖先，第一句话说出了霜干语。一个成了掌管树木的鬼神始祖，一个成了掌管岩石的鬼神始祖，一个成了掌管箐沟的鬼神始祖，一个成了掌管荨麻地的鬼神始祖，一个成了掌管芭蕉林的鬼神始祖。②

傈僳人对久病不愈者，即认为是他的魂魄在野外游荡所致，要请“尼扒”举行招魂仪式。“尼扒”吟唱《招魂调》：

男：你的魂挂在树枝上，你的魂挂在崖壁上。
　　我要把它喊回来！我要把它招回来！
女：我的魂挂在树枝上呵！我的魂挂在崖壁上呵！

① 《山茶》1982年第2期。
② 木春富、普利颜：《傈僳族的祭“尼莫”歌》，载中国人民政治协商会议福贡县委员会文史资料研究委员会《福贡文史资料》第1辑，1988年，第131～133页。

你用什么来喊魂？你用什么来招魂？
男：你的魂挂在树枝上，你的魂挂在崖壁上。
我杀牙猪来喊魂，我宰山羊来招魂。
女：用牙猪来祭，用山羊来祭，
可是我的魂还在野外跑，可是我的魂还在山里游。
男：你的魂不回来不要愁，你的魂不转来不必怕。
我是个很神通的人，我是个很显灵的人。
我会把魂喊回来，我会把魂招回来。
用板栗树枝来喊魂，用麻栗树枝来招魂。
板栗树枝摇一摇，麻栗树枝晃一晃，
魂呀就转来啦！魂呀就回来啦！①

此外，庄稼收割完后，要举行招魂仪式，以示招魂归家（也称收脚印回家）。招魂者多为家长，也有自己给自己招魂的。招魂时要吟唱《招魂歌》：

别人不归你要归去，别人不回你要回去。
不要在岩石底下站着，不要在路口子上停留。
去罗！高高兴兴地去罗，去罗！欢欢喜喜地去罗。②

傈僳族自然崇拜的对象是事关人类生死存亡的自然现象，尤其以对山水、动植物的崇拜最为普遍而持久。这一方面体现了人

① 杨毓骧、张桥贵编：《中国传统宗教资料丛编·傈僳族卷》，上海人民出版社1993年版，第723页。

② 左玉堂著：《傈僳族文学简史》，云南民族出版社1999年版，第63页。

与大自然和谐统一，同时，也包含有傈僳族先民无意识地保护生态平衡的愿望。

二、图腾崇拜及表现

图腾崇拜是一种宗教信仰，发生于氏族公社时期。“图腾”一词来源于印第安语“totem”，意思为“它的亲属”、“它的标记”。在原始人的信仰中，他们认为本氏族人都源于某种特定的物种，大多数情况下，被认为与某种动物具有亲缘关系，于是，图腾信仰便与祖先崇拜产生了关系。在许多图腾神话中，认为自己的祖先就来源于某种动物或植物，或是与某种动物或植物产生过亲缘关系，于是某种动、植物便成为这个氏族最古老的祖先，成为该氏族的神圣标志，全氏族的人都对这种动物或植物崇拜敬仰，照例为全族之忌物，禁杀禁食；且举行崇拜仪式，以促其“繁衍”。这就形成了图腾崇拜。

在傈僳族传统宗教信仰诸要素中，保留至今的图腾崇拜很有特色。傈僳族每个氏族、部落都有自己的图腾，图腾既是傈僳人崇拜的对象，又被当做氏族、部落的标记、名称。据民族研究者调查，傈僳族的氏族图腾曾多达 49 种，计有虎、熊、羊、鱼、蛇、蜂、鼠、鸟、猴、荞、竹、柚木、麻、菌、菜、火、霜、犁、船、龙、狗、兔、马、稻、黍、麦、猪、刚兔、薏米、黑鼠、好吃鼠、贼精灵鼠、钻土鼠、粗毛鼠、白鼠、小眼睛鼠、长耗子、臭耗子、田鼠、花耗子、松鼠、李子、谷子、狼、鹰、獐子、雉子、姜樟树、羊角树，等等。至 20 世纪 50 年代，傈僳族社会内部还保存着氏族制度的残余，而作为氏族社会产物的图腾崇拜在傈僳族人中也还有一定的影响。各氏族都以图腾作为姓氏名称。傈僳族的氏族图腾有荞、虎、熊、猴、羊、蛇、鸟、蜂、鱼、麻、菜、竹、霜、犁、火、雀、柚木、鼠、猫头鹰、鸡、

叶、谷等二十多种。据20世纪50年代对泸水县六初罗、称戛、四排拉底村的调查，三个村共有虎、熊、鱼、蜂、羊、紫柚木、菌子、竹子、麻、犁头、船等11个氏族名称。[①] 陶云逵1935年对傈僳族进行考察，所撰《碧罗雪山之栗粟族》指出：傈僳族图腾有虎、熊、羊、鱼、蛇、蜂、鼠、鸟、猴、荞、竹、柚木、麻、菌、菜、犁、船、霜、火、兔、鸡、狗、牛、龙、麦、刚豆、猪等，其宗族名称多以动植物命名。杨毓才曾对傈僳族图腾进行研究，认为怒江傈僳族共有19个氏族名称和图腾，并将其分为动物图腾、植物图腾、自然现象图腾、工具类图腾四类。[②] 而高力士也曾将傈僳族的图腾崇拜进行分类，但他的四种分类类型为：（1）动物图腾崇拜；（2）植物图腾崇拜（野生植物图腾崇拜、农作物图腾崇拜）；（3）工具图腾崇拜；（4）职业图腾崇拜。[③]

在傈僳族的图腾崇拜观念中，他们分别自称是荞麦人、虎人和鼠人等，认为上述动物、植物是其始祖。傈僳族的图腾、祖先神话在傈僳族民间代代传承。民间传说虎姓是因为善于猎虎，因此便取名为“腊扒”，熊姓是因为过去猎熊食熊肉并以熊皮为衣，因此取名“俄扒”。各氏族图腾名称的来源，大多有一则纯真朴实的神话传说。据虎氏族来源的传说故事：从前有一个姑娘上山砍柴，被一只公老虎看见。老虎化为英俊的男子，要娶姑娘为妻，他们当即结婚成亲，生出的后代成了虎氏族。荞氏族说他

---

① 杨毓才、土均、段淑珍调查整理：《泸水县六初罗、称戛、四排拉底村傈僳族社会经济调查》，见《中国少数民族社会历史调查资料丛刊·傈僳族社会历史调查》，云南人民出版社1981年版，第120页。

② 杨毓才等：《傈僳族的氏族图腾崇拜》，载《民族文化》1981年第3期。

③ 高力士：《克木人的氏族图腾崇拜》，载《思想战线》1986年第2期。

们的女始祖因食荞而受孕，生下的子女就是荞氏族的祖先。蛇氏族的传说：古时候傈僳族七姐妹外出割草见到一条大蟒蛇，六个姐妹吓得很快逃走，最小的七妹来不及躲避。这时，蟒蛇变成漂亮的小伙子，他和七妹相爱成婚之后，生育的后代就成了蛇氏族。鱼氏族的传说更为生动：古时候有一个孤儿在河里钓到一条受伤的鱼，善良的孤儿将鱼带回家养在竹筒里，每天给鱼喂养食物。鱼养好伤后为了报恩，化为美丽的姑娘与孤儿成亲，（他们）繁衍的后代就是鱼氏族。[1]

图腾崇拜阶段，傈僳族已经不再像自然崇拜时期那样大家共同崇拜同一对象如山水、树木等，崇拜的对象开始多样化，信奉和祭祀的形式、内容也各不相同。这充分说明了当时人类社会已发展到了以氏族和胞族方式逐渐取代大群体集聚的群居生活时期。

三、傈僳族祖先和民族英雄崇拜

19世纪中叶，在大规模迁徙的过程中，傈僳族的原始宗教开始由自然崇拜和图腾崇拜阶段发展到祖先崇拜阶段。祖先崇拜是傈僳族人崇拜自身的开始，它与自然崇拜和图腾崇拜有着本质的区别，那就是：人们所崇拜的对象已不再是无生命的自然物和有生命的动植物，而是人本身，这也象征着傈僳族的原始宗教信仰发展到了最高的阶段。具体体现在把本民族的首领加以神话，使其成为传奇式的神话人物，从而加以仰视和敬拜，如对荞氏族首领括木必和农民起义领袖的神话与崇拜。

① 张泽洪：《中国西南的傈僳族及其宗教信仰》，载《宗教学研究》2006年第3期。

（一）祖先崇拜

祖先崇拜是傈僳族最普通、最虔诚的一种崇拜。傈僳族认为，老人死后，他们的灵魂不死，可以造福家人，故设神龛供奉祖先，神龛不能任意搬动。除祭祖节日外，逢年过节对神位敬献酒肉。祖先神位的神龛安放在堂屋的左（右）上角，男放左边，女放右边。

傈僳族的祖先崇拜学说认为：人死灵魂不死，在弥留之际，灵魂即已离开躯体，但灵魂因不知道前往祖先发源地的路线，还会在躯体周围逗留并扰乱亲属，所以在入殓和下葬时，需由毕扒（祭司）吟唱古歌《创世纪》，为死者的灵魂指路，送其回祖先发源的地方，这就是傈僳族所说的“做道场”，只要是成年人死了都得有这个仪式。祖先肉体虽然已经死去，灵魂不但没有死，并且还保佑着本氏族的后人。每一个氏族都有自己的公共墓地，每年一定的时候都要举行仪式来祭祖，并祈求祖先庇佑后人。傈僳族对祖先崇拜的祭祀活动有两种：一种是只祭父母亲，不祭祖父母。他们认为父母既已死去，则祖父母在阴间已经有了依靠；另一种是除祭祀父母外还祭祀祖父母及自己的同胞兄弟姐妹。祭祀祖先一般只在过年时祭祀一次，祭物是一碗饭、一块肉。如果兄弟未分家，则由长子主持祭祀；兄弟结婚分开后，则各家都要祭祀。祭祖先时祷告说：“我们一年一次自己不吃先献给你们，求你们保佑我们，别让鬼来捉走我们的魂，让我们的日子好过，人口平安，牲畜多起来，粮食吃不完，运气好起来……”祭完祖先，再祭三脚架，并作同样的祷告。祭祖先时在门口插上松枝，松枝的数量代表了祭户男子的人数。

怒江地区的傈僳族也认为，一年能够顺利地度过，能够在丰收的喜悦中过年，这与祖先亡魂的保佑是分不开的，因此，过年时应该先给祖先供祭品，以示怀念、感激。祭时需要喊死者的名

字，并且准备一个大簸箕，摆在屋内火塘左侧，里面放好一小盅酒、一碗清水、一碗米饭，还有猪的内脏各一点。大年初一的黎明前就开始祭祀，亲戚较多的家族一直祭到太阳落山。祭祀时唱下面的祭词：

一年数尽十二月，一月数完三十天。
在过去的一年里，由于你为我们保佑，
我家粮食满了柜，我家牛羊满了厩，
我家子孙满了堂。
今天家人想念你，今日亲朋怀念你。
今天我家拿出最美的肥肉，先让你品尝。
这些肉你要拿走，这些酒你要拿走。
我家人的影子你不要摄取，亲朋的灵魂你不能勾引。
我把新米煮熟先让你尝新，
亲朋斟上第一道美酒先让你品味，
求你给我们好运气，
求你赐给我们好福气。
我们种包谷那一天，
我们栽种子那一日，
让包谷长得像芭蕉树，
让稻谷壮得像竹子林。
请你留下吉祥的福气，
我们收包谷的那一天，
我们割稻谷的那一日，
让我们的地头堆粮成山，
让我们的田边运粮成海。
求你赐给丰收的福气。
我们养羊那一天，

我们放牛那一日，
不要让羊断角，
不要让牛瞎眼。
要让羊儿多得像繁星，
要让牛群遍地满山，
请给我们养牛羊的福气。
男子汉挣钱那一天，
大丈夫寻金那一日，
别人挣不到的钱让我们挣到，
外人找不到的金让我们找着。
让钱像流水似淌过来，
让金像石头般滚进来，
求你给我们挣钱找金的好福气。
男子汉爬重山的那一天，
大丈夫过越岭的那一日，
心不要惧怕，
腿不要发软，
爬山时就像鹿子般敏捷，
下山时就像滑雪似迅速。
求你给我们无恙的福气。
男子汉打官司的那一天，
大丈夫干事理的那一日，
我们的话要像老虎一样雄壮取胜，
别人的话要像狗叫一样平淡无理，
我们的道理像蝴蝶一样朝天上飞，
别人的说理像蛇一样往地里钻，
让调解人都为我们说话，
让仲裁人都替我们讲理。

男子汉打仗那一天，
大丈夫械斗那一日，
让我们的毒箭射心中心，
别人的毒箭射心偏心。
求你给我们留打仗械斗取胜的运气。
啊！你该吃的都吃了，
你该喝的都喝了，
这里没有你的家，
此地没有你的房。
你该回去原来住的地方了，
你应进去原先住的房子了。
我是不能跟你一起来，
我是不能和你一起走。
我家还有不懂事的小孩，
万一烧了别人的房子，
万一做了不该做的坏事。
我无法向别人求饶，
我无法向他人磕头。
目前正是春耕大忙季节，
现在正是布谷鸟叫的时候。
我要回去做我应做的事。
哎……哟！①

最后全家人齐声说："哈……里！哈……里！"（意为不要让生者的灵魂和死者一起走。）

① 王学辉：《法人类学的体验——云南省怒江大峡谷傈僳族习惯法文化简析》，载《西南民族学院学报》2002年第7期。

祭祀完毕后，各家都要分给一条猪腿和一叠籼米粑粑，以示酬谢。

（二）民族英雄崇拜

傈僳族对民族英雄极其崇拜和敬仰，这种崇拜分为传说英雄崇拜和现实英雄崇拜，体现了人们的思维从神性逐渐到人性、从幻觉到现实生活的转变。

1. 传说英雄崇拜

神话《怒江为什么山多》歌颂了一位开天辟地的创造大神，这位大神是力大无比的青年，为了给人类创造大地，他辞别阿爸阿妈到很远的地方。他用泥巴捏成高山、平坝、河谷，为人类造出许多有山有水的美景。正当他造到云南西部丽江地区时，得到阿爸生病的消息。他很伤心，但为了创造大地，忍住悲痛继续苦干。当他造到澜沧江时，又接到阿妈生病的消息。他还是强忍悲痛，加紧营造大地，一直造到怒江。这时，阿爸阿妈病死的噩耗传来，他悲痛欲绝，把捏好的泥巴、沟箐扔向四方。所以，傈僳族居住的地方山多沟深，很少有平坦的地方。在这里，神话中的创造大神具有浓厚的人情味。他热爱父母，更爱人民，为了替人类造福，连父母的疾病也抛在一边。他有创造世界的巨大力量，还有匡济天下的善心，更有舍己为人的精神。这位创造大神既是人们理想的化身，又是有血有肉的活生生的人。在他身上，宗教的神圣光环已开始消失了。不仅如此，神化的因素也在削弱，现实的因素得到加强，人性渐渐取代了神性。

2. 现实英雄崇拜

傈僳族的《古战歌》以古代英雄木必扒领导傈僳人民开辟怒江河谷的历史事实为题材，铺叙阶级剥削和民族压迫给傈僳族人民带来的苦难，歌颂了傈僳族人民不畏强暴、英勇斗争的精神。为维护本民族的尊严和生存，木必扒指挥人民抗击异族凶残

的统治阶级。当他们被迫迁徙时，木必扒和另一位英雄由字扒率领人们穿过猛虎出没的原始森林，翻越终年积雪的重重山峦，走过蟒蛇栖息的深山幽谷。长诗这样描述他们迁徙途中的情景："白天山坡上卷起阵阵黄风，夜晚密布的阴云遮住星空，浓密的森林里猛虎咆哮，幽幽的深谷里蟒蛇嘶鸣，每人一捧土掩埋了同族兄弟，遍野的葬歌送走了同乡的亲人，杜鹃哀叫声中走了一夜又一夜，黄蝉鸣叫声中走了一天又一天。"① 他们最终获得了胜利，在怒江一带扎下根，繁衍后代。这位木必扒成为人民崇拜的对象，他是傈僳祖先崇拜的圣神，又是一位领导人们渡过重重险关的英雄。

恒乍绷是傈僳族农民起义领袖，清嘉庆六年（公元 1801 年），他率领傈僳族农民举起义旗，反抗清朝统治阶级。这次起义历时三年，怒族、白族、纳西族、汉族人民也纷纷参加了这次以傈僳族为主的声势浩大的反抗清朝封建统治的武装斗争，在傈僳族史上乃至在我国各族人民革命史上都写下了光辉的一页。当时歌颂起义军和首领恒乍绷的一些歌谣，至今还流传在滇西北各族人民中。如《恒乍绷》：

恒乍绷，恒乍绷，
领头造反杀千总；
杀千总，救穷苦，
恒乍绷呀，阿克机。
恒乍绷，胆如虎，
攻了维西城，又打丽江府；
开粮仓，救穷苦，

① 斯陆益主编：《傈僳族文化大观》，云南民族出版社 1999 年版，第 142 页。

一路挥刀杀官府。
沙尼恒乍绷，
傈僳齐欢呼。①

作为祖先崇拜的圣神，他们与原始宗教有千丝万缕的联系；作为英雄，他们与原始宗教迥然不同，他们是本民族的一员，当然，是特殊的一员，是能统帅人民向民族的敌人、向大自然斗争并夺取胜利的领袖。他们身上宗教的色彩越来越淡薄，文艺的特色越来越鲜明。

神话中的英雄和领袖依然与神界有着联系，但这些神话毕竟同以往的图腾传说不同，它们同原始宗教有着根本区别。它们有着坚实的客观基础，满怀对人类生活的热情，形象地反映现实，而不是远离现实，要人们去盲目追求虚无缥缈的天国世界；它们借助想象征服自然力，支配自然力，激发人们生活和斗争的勇气，而不把自然力视为一种不可征服的异己力量，进而拜倒在它脚下；它们塑造的神崇高而具有魅力，却又可亲可敬，充满人情味，毫无神秘主义色彩，而不像原始宗教的神灵那样充满神性和神秘主义色彩并神圣而遥不可及，这些神话鼓舞傈僳族人民在罕见的艰苦环境中战胜困难，引导他们为民族的生存、发展、繁荣而斗争。

① 斯陆益主编：《傈僳族文化大观》，云南民族出版社 1999 年版，第 143～144 页。

基督教在云南傈僳族地区的传入、发展和影响[①]

内容摘要：19 世纪末 20 世纪初，伴随着帝国主义的入侵，基督教传入了云南傈僳族地区，并且在以后半个多世纪的时间里得到较快发展。作为一种外来宗教和文化，基督教的教规、教义渗透到傈僳族生活的方方面面，对傈僳族社会产生了深远且不可估量的影响。客观地说，这种影响是双面性的，既有积极的一面，同时也有消极的一面。在处理宗教问题时，我们要注意基督教这把双刃剑的作用，既要看到它对傈僳族社会有益的一面，同时也要防止其危害性不断扩散。

关 键 词：基督教　传入　发展　影响

一、基督教的传入和发展

基督教在云南少数民族中的传播，最早可追溯到 1881 年内地会（China Inland Missions）在大理开办的教会。在此之前，虽然英法两国一直积极试图进行打开云南大门的活动，但由于云南山高路险，多次试探均未取得成功。1874 年，英国派一支以柏郎（Horace Albert Brown）上校为首的探路队从缅甸曼德勒出发

① 本文所述的基督教不是广义的基督教，而是专指 16 世纪欧洲宗教改革以后形成的新教各支，亦称耶稣教。

进入云南，试图打通由缅甸横穿中国西南进入长江流域的贸易通道。途经滇西景颇族地区时，充当翻译兼先导的英国驻华副领事马嘉里（A. R. Margary）被景颇族群众杀害，发生了“马嘉里事件”。事件发生后，英国利用此事对清政府大肆讹诈，迫使清政府于1876年9月签订了中英《烟台条约》。此条约的签订，不但实现了英国多年来希望扩大对华通商的愿望，也为基督教传教士进云南传教奠定了基础。[①]

就所处位置而言，云南境内的傈僳族大体上主要分布在三个区域：一是云南西北部的怒江傈僳族自治州。该州包括泸水县、福贡县、贡山独龙族怒族自治县和兰坪白族普米族自治县，是一个以傈僳族为主体的多民族自治州，傈僳族人口占全州人口的50%以上。二是以云南迪庆藏族自治州的维西县、丽江市为中心的滇西北傈僳族聚居区。三是以昆明的禄劝县、楚雄的武定县为中心的东部傈僳族聚居区。相对于其他两地来说，这一地区位于云南省的东部。

传教士梅怀仁（G. E. Metcalf）是最早来到东傈僳族地区开展传教活动的内地会牧师，他于1907年来到武定，并在滔谷创建了当时作为“基督教滇北六族联合会”成员会之一的“滔谷傈僳族分会”。[②] 为了庆祝中华民国成立，1912年，基督教滇北六族联合会改称“基督教滇北六族共和年会”，梅怀仁亲自出任东傈僳族传教部部长。同年，梅怀仁与另一位在苗族地区工作的内地会牧师郭秀峰一起，采用苗文柏格理字翻译了东傈僳语《圣经》。民国时期，基督教内地会在东傈僳族地区的各项传教活动都很兴旺。有资料反映，20世纪50年代初，东傈僳族教会

① 钱宁：《基督教在云南少数民族社会中的传播和影响》，载《世界宗教研究》2000年第3期。

② Ralph R. Covell, *The Liberation Gospel in China——The Christian Faith among China's Minority Peoples*. “Michigan: Baker Books”, 1995: p. 173.

以武定滔谷总堂为中心，下辖 20 个分堂，共 100 多个聚会所，正式接受圣餐的信徒约 3000 人，普通教友上万人。① 可见，当时东傈僳族教会在武定等傈僳族地区已具有一定的规模、号召力和影响力，成为一股不可忽视的社会力量。

1920 年，美国神召会传教士因为在藏民中的传教活动受阻，于是改变计划，将工作目标投向大理、维西等傈僳族居住的边远地区，这是基督教首次传入滇西北傈僳族地区。1931 年，又有滇藏基督教差会传教士莫尔士等人来到维西，成为滇西北傈僳族居住区最活跃的一股传教力量。

此后，相继来到该地区开展传教工作的基督教差会还有五旬节会、英国循道公会、美国浸礼会、德国信义宗温兹堡教会和瑞典自由教会等。上述教会中影响最大的要数滇藏基督教会。莫尔士甚至将其传教工作范围从澜沧江流域的维西地区，翻过横断山区狭窄的分水岭，拓展到了怒江上游贡山独龙族怒族自治县一带，并且成绩斐然。据有关资料记载，民国晚期，该教会在维西一共有教堂 7 处，信教家庭 272 户，受洗信徒共有 1277 人；在贡山一共有教堂 13 处，受洗信徒约 2000 人。②

怒江大峡谷是傈僳族人口最多，也是受基督教影响最大的一个地区。1910 年，英国籍内地会牧师傅能仁（James. O. Fraser）（又名富能忍）经缅甸来到云南保山一带，开始了他在滇西怒江地区长达二十五年的传教生涯。民国时期，傅能仁领导下的滇西傈僳族教会向北延伸到了泸水、碧江和福贡，向南发展到了腾越、潞西，纵横数百里，不仅是云南境内规模最大的一个内地会教区，而且也是当时全国基督教各地方教会中办得最好的一个。

① 韩军学：《云南基督教内地会》，载《云南宗教研究》1988 年第 2 期。

② 伊里亚：《基督教在贡山的传播》，载《怒江州文史资料选辑》第 2 辑，第 113 页。

在传教事业鼎盛时期，该地区傈僳族受洗信徒达到3万人，其中有些地方的基督教普及率很高，教友人数占总人口数一半以上，个别乡村甚至高达80%。由于宣教事业成就巨大，内地会传教士傅能仁被当时西方基督教媒体称赞为“傈僳族的使徒”。这是近代基督教宣教史上能够给予那些为福音传播工作作出杰出贡献的人的最高赞誉。①

1913年，由英国传教士麦克西所主持的缅甸八莫基督教会派遣一个名叫巴叔（又名巴多、巴东）的缅籍景颇族青年传教士经过腾冲到了泸水县、碧江县一带传教。后来，英国帝国主义又派杨志英（英籍加拿大人）、杨施惠（英籍）等人从上海出发，经过缅甸到保山，泸水县、碧江县建立基督教内地会，引诱傈僳族人民入教。1941年到1949年间，杨志英担任内地会西南教区总负责人，这个地区以保山为中心，管辖范围为腾冲、龙陵、大理、怒江等地区。1929年，美国“神灵会”的牧师马导民由兰坪到福贡一带进行传教活动，建立了神召会。1935年，美国牧师莫尔士从维西县到贡山茨开一带进行传教活动，建立了中华基督教会，也称滇藏基督教会。除此之外，还有瑞士、德国等国家的传教士也来过这里传教。基督教从1913年传入怒江到“1949年，整个怒江地区四县之内已建立教堂213所，发展教徒2万多人，占傈僳族、怒族人口的19.3%。并且有大小神职人员近千人，其中有许多是当地的傈僳族”。②

短短几十年的时间，基督教在傈僳族地区传播如此迅猛，发展如此快，教徒如此众多，这其中有许多原因。任新民认为，重要的一点是基督教在怒江傈僳族社会变迁中有价值信仰整合、组

---

① 王再兴：《傈僳语圣经翻译传播及其社会文化影响》，载《云南社会科学》2008年第2期。

② 《傈僳族简史》编写组编写：《傈僳族简史》，云南人民出版社1983年版，第68页。

织整合、规范整合、文化整合等方面的功能，满足了傈僳族社会分化、社会变迁对社会整合的社会需求。[①] 笔者认为，以上原因属于客观因素，从主观上讲，传教士们的传教方式可能是基督教在傈僳族地区获得巨大成功的关键因素。

（一）文字布道

采用本民族文字布道，是基督教在云南民族地区最为成功的手段之一。民族文字的创制是云南传教过程中影响最大、具有划时代意义的大事。在传教过程中，外国传教士一共帮助少数民族创造了七种民族文字，即苗文、傈僳文（怒江州和禄劝县的两种方言文字）、景颇文、载瓦文、拉祜文和佤文。由于历史的原因，到了20世纪初，尚有大多数民族没有形成自己的文字，他们不得不借用其他民族的文字，从而使自己在很大程度上同化于其他民族。不少民族饱尝无文字之苦，为其创制文字，不啻给他们导入了具体可见的真正“福音”。客观地看，尽管传教士创制民族文字的初衷是出自传教之需，而结果却出乎他们的意料，文字影响深远，改变了无数个民族整体的文化面貌。这颇类似于中古初期，基督教传播于欧洲各地时，不少民族纷纷创制自己的文字而呈现的同步进程，也多少再现了语言学家津津乐道的那种“文字跟着宗教走”的历史场景。文字的创立和推广使用，对基督教在云南民族地区的进一步传播起了重大的作用。传教士们借竭力普及文字教育而向人们宣传灌输基督教教义。杨思慧在怒江傈僳族地区传教时费尽心机、一心一意致力于将《圣经》翻译成傈僳文。1947年杨思慧离开中国后，这项尚没有完成的翻译工作由他培养的傈僳族教牧人员继续进行。20世纪60年代末，

① 任新民：《试论基督教在怒江地区傈僳族社会变迁中的整合功能》，载《思想战线》1999年第5期。

即1968年傈僳文《新旧约全书》在香港正式出版。此前，杨思慧还在美国俄勒冈州审阅、修订了全书。有了文字，特别是有了傈僳文翻译的《圣经》后，基督传教在傈僳族民间的传播如虎添翼，很快向丽江、大理及楚雄等傈僳族聚居区纵深发展。在借助普及文字传教的活动中，教会学校和教会兴办的文字教育活动也如雨后春笋，很快遍及傈僳族地区。基督传教士相继在怒江开办小学、中学多所，还有大量各种形式的速成班和培训班。

（二）医药布道

和文字布道一样，利用行医送药及关爱等活动拉拢群众，也是传教士和教会的一种惯用手段。内地会和圣道公会两大教会的多数传教士，在这方面尤其发挥了比较显著的作用。少数民族大都居住于崇山峻岭、悬崖绝壁间，他们的生存环境极度险恶，再加上气候“阴雾细雨，凌冻冰雪”，毒虫猛兽，疟疾、麻风、疥疮等，可谓生活在“生存的极限边缘”，“弯弓搭弩擒猛兽，驾鹰携犬捕飞禽，刀耕火种事荞麦，织麻捻草为布衣，择丛选箐结茅居，疾病灾难随天意”，[①] 就是他们生活的真实写照。少数民族在与大自然的关系中，始终处于完全被动的位置，人实际上是处于一种无能为力的状态之中。生病是常有的事，且人们往往因为轻微的感冒发烧就不治身亡。因此，常常一小颗神奇的药粒都对他们具有极大的吸引力。很多人为了得到那神秘的“灵药”，不惜放弃自己固有的信仰而皈依基督教。所以，一粒药片的作用常常远胜十个布道者的宣讲。事实上，传教士们早期的那种“济世救人”的奉献精神在传教过程中也起过不可低估的影响和作用。在澜沧拉祜族地区，今天还有人记得美国传教士永伟理有

① 田斌生：《云南部分少数民族基督教信仰的社会作用分析》，载《思想战线》2000年第4期。

一次竟直接用嘴把一个病人身上烂疮里的脓血吮吸出来的情景。而1915年，在滇东北苗族地区活动的传教士柏格理，因医治和护理学生时感染伤寒，直到临终前仍坚持将仅有的针药留给患病的学生。这一事件在当地民众中引起极大反响，直接促进了传教事业的发展。旺丽是杨思慧夫妇在怒江傈僳族地区传教过程中最亲密和最得力的助手。后因一次外出砍竹子不慎失足，摔成重伤。杨思慧夫妇亲自带领村民们抬着担架，夜以继日，不顾风雨地将心爱的朋友送出大峡谷，前往有医疗条件的地方医治。不料，途中旺丽病情恶化，在剧烈的疼痛中死去。杨思慧的夫妇泣不成声，他们为生前刚刚被立为牧师，改名"摩西"的旺丽合上双眼，悲痛地抬着死者的手说："唉，多次用傈僳文撰写《新约全书》的摩西之手啊!"这件事极大地触动了傈僳族人，有力地推动了基督教在怒江地区的迅速传播。另外，杨思慧的夫人救死扶伤之举、乐于助人之美德很久之后仍犹如昨天的故事，在当地人中传扬。有人回忆说：每到礼拜天，是她最忙碌的时候，信徒群众因病要药的人特别多。但她从不急躁厌烦，总是耐心地为他们一个接一个地看病、给药、打针。平时群众患有疾病或妇女生小孩，只要喊到她，不论白天黑夜，她都去病人家看病。她对小孩怀有一片慈母之心，每年都主动召集家长，为他们的小孩种牛痘或打天花预防针。她给群众看病治病，从不要报酬，总是无偿地服务于群众，深得群众的尊敬和爱戴。她还经常举办妇女培训班，传授妇幼卫生常识，包括如何操持家务，如何接物待人等方面的内容，使当地的傈僳族妇女受益匪浅。那时，傈僳族农妇生孩子前，杨思慧夫人总会给那家人打招呼，并亲自为其接生，这是她特有的传教方式。傈僳人原先只知以杀牲祭鬼来祛病消灾，被她治好病后入了教的村民，自然就与信鬼神的日子告别了。因此，很多人因感于传教士的"济世救人"之道，在医治好多年未愈的疾病之后投向了教会的怀抱。显然，这种以医药布

道的过程，在某种程度上也可以说是用科学驱除愚昧和迷信的过程。[①]

（三）日常生活的传教方式

自从基督教内地会创立以后，贴近生活、直指人们内心世界的传教方式已为传教士们所推崇，特别是在云南这样一块多民族共居、多种文化共存、社会发展极其不平衡的土壤上，无论身处城镇还是偏远的山村，传教士们的第一站就直接踏向了民间。这种深入民间，采用尽可能贴近本地少数民族民众日常生活的传教方式，有利于消除传教士与民众之间的隔阂，缓解民众内心的忧虑和戒备心理。基督教传入中国之初并没有取得实效，其主要原因就是那富丽堂皇的教堂及其高墙大院、不合群的建筑式样和传教士特有的生活方式（整天呆在教堂里，高高在上等着民众来朝拜）等，无形中与当地的现实社会与人们拉开了距离，产生了不可逾越的鸿沟。特别是在边疆民族地区，人们更是对华丽的教堂和传教士的行为方式敬而远之。总结经验后，传教士们认为，要想在民族地区获得传教事业的成功，必须先走进他们的生活，拉近与他们的关系，了解他们的内心世界，关心他们的疾苦，给予他们所或缺的东西，只有这样才能触及他们的心灵深处，从而达到治标又治本的效果。英国传教士柏格理、邰慕廉等人在昭通传教时，就因初入异地、人地生疏，他们不惜趁赶集人群集聚时采用敲锣吹号等中国传统的聚众方式，好似走江湖卖艺那样，来进行最初的布道讲经。英国传教士郭秀峰传教时态度诚恳，毫无架子。他一有时间就走街串户，逢人便说："我们本是一家人，是兄弟。我出门比你们早找到了主，信了主，得到了主

① 沈坚：《基督教与云南怒江傈僳族社会》，载《历史教学问题》2006年第1期。

的庇护。所以我吃得好，穿得好，平安地过日子，而你们却忍饥受冻、被魔鬼侵扰。因此你们个子不如我高，脸色不如我好。我这次从很远的地方来，就是为了帮助你们信主，带你们走上幸福的天国之路。"[①] 他还送给人们一些玩具和衣物，并免费为穷人看病送药，很快就赢得了人们的好感。在怒江傈僳族中传教大获成功的杨思慧夫妇，则以其独特的生活方式所产生的示范效应，打动了傈僳族民众的心，由此取得了他们的信任。杨思慧夫妇于1933年来到怒江州福贡县的里吾底村。在这里，除了传教外，他们过着自给自足的生活，粮食从外面购买，在住宅外开地种植水果、蔬菜，从外面引进许多傈僳人从未见过的品种，诸如西红柿、茄子和青菜等。傈僳人原无种菜的习惯，看到牧师家种的菜长势繁茂，就向他们要种子，请教种菜的方法。杨思慧夫妇很慷慨地将种子送给他们，耐心传授栽种蔬菜的相关知识，里吾底村的人从此便学会了种菜。他们家还养了一匹马，几头奶羊和一群鸡，基本满足了日常的需要。后来据傈僳族老人、曾经担任过福贡县县长的史富相回忆说，正是看见他们充实、愉快的生活，傈僳人才更相信他们、更愿意与他们接触。人们亲切地称他俩"阿益打"和"阿子打"，意思是"尊敬的大哥"和"尊敬的大姐"。在这里，我们看到的宗教传布，其实也是通过一种榜样的力量来潜移默化地实现的。吸引力和感召力，应该体现为一种源于生活的平和的交流，而不是暴力的强制、非理性的思想灌输。基督教传入怒江后，教会依据本地情况，迎合当地少数民族的淳朴民风，另立十条戒规，内容涉及禁止偷盗、欺诈、赌博、杀人害命、吸烟饮酒、买卖婚姻，提倡一夫一妻制，反对崇拜上帝以外的其他鬼神，讲究清洁卫生等。由于这些道德规范、行为准则

---

① 杨学政等著：《云南境内的世界三大宗教》，云南人民出版社 1993 年版，第 172 页。

同傈僳族的传统美德较易契合，因而受到人们的喜好与信服。

除此之外，不少传教士很早便注重传教前先学习有关少数民族的语言，以便能流利自如地运用民众所理解的语言与之交谈来宣讲教义，使之从民族情感和信仰上取得对基督教的亲近和认同。据《威宁县志》载："柏格理（在川滇黔地区传教的英国传教士），能操各种文言，服饰起居，随处与人相同……"由于苗族地区闭塞，会讲汉话的人极少，为了消除语言上的障碍，柏格理一到苗族地区就拜杨雅各（贵州省民族事务委员会原主任杨汉先之父）为师，学习苗语，白天黑夜形影不离，很快就精通苗族语言。[①]

为了翻译《圣经》，以便更好地向傈僳族民众传教，杨思慧夫妇决定学会全部傈僳语。"不论遇到老人小孩，也不管男女他们都用傈僳语对话，听不懂的词语一个也不放过，一问再问，然后用笔记本记录下来，还特意向民间艺人求教丰富多彩的词汇、成语。"晚年的史富相在他的回忆录中写道，"那时在木城坡村有两个很会唱傈僳族调子的老妈妈，杨主动找上门请两位老人唱傈僳族调子。开始两位老人都很拘束，后来就壮着胆子唱了起来，杨思慧夫妇都一一作了记录"。[②]

入乡随俗的生活方式也能获得人们的亲近和认同。1887 年，柏格里到中国，便吸取先前一些传教士失败的教训，即在上海、安庆等地学习汉语，易洋服，一副中国人的打扮。到威宁县石门坎，他又穿上粗麻布的苗服和草鞋，和苗族同胞同吃同住，丝毫不嫌弃苗族生活的艰苦和环境的简陋，全盘"苗化"。杨思慧夫妇也和傈僳族同胞一起生活：他们爱穿傈僳人的麻布衣，常与村

① 《石门坎的故事二》，载 http://www.zhangxinxin.com/you&me/smk2.htm。

② 史富相：《傅能仁、巴东和杨思慧夫妇》，见《福贡文史资料》第 7 辑，昆明新闻印刷厂 1995 年，第 84 页。

里人一同上山采摘野果和砍柴，完全没有作为牧师的优越感，也从未流露出身处异地的孤独和寂寞感。操同一种语言，穿同样的衣服，连生活方式都一样，使得当地人对他们更加认可，从而更有利于基督教的传播。

（四）音乐布道

采取音乐布道是传教士们针对云南少数民族热情开朗、能歌善舞所采取的又一灵活措施。傈僳族有“盐，不可不吃；歌，不得不唱”的谚语，“会走路就会跳舞，会说话就会唱歌”的美誉以及“三天不唱嘴痒，三天不跳脚痒”的习惯。他们个个都是歌手，人人都是舞蹈家，歌唱是他们的第二语言，无论男女老少都善于唱歌跳舞。传教士们便利用这一特点，将之与传教工作有机结合，引进了大量赞颂上帝的赞美诗歌和编排了相应的舞蹈动作，讲经布道与唱诵赞美诗、跳舞并举，以达到寓教于乐、潜移默化之效。在怒江傈僳族地区传教时，杨思慧夫妇常常夫唱妇随，一唱一和，杨思慧拉小提琴，妻子演奏手风琴为其伴奏。这增加了人们的娱乐项目，丰富了傈僳族民间的精神文化，提高了他们入教的兴趣。

以上种种卓有成效而颇具特色的传教方式，对推动基督教在云南少数民族中的迅速传播，起到了不容忽视的积极作用。基督教作为一种成熟的世界宗教，拥有统一的经典，严密的组织机构，精致完备的宗教礼仪，严格的入教程序，富有很强的感召力和影响力，其传教经验之丰富、高效，已成为世界各地的成功范例，所以，傈僳族民众的大批皈依，不过是又一明证而已。

二、基督教的日常活动

传入傈僳族地区的基督教教派比较多，仅在怒江地区的教派

大致可分为“内地会”、“神召会”、“基督会”和“五旬节会”等四种。这些教派在傈僳族地区修建教堂，建立教会学校，创制民族文字，培养当地民族传教员，发展信徒，但每个教堂都有一定的组织形式，并且他们的活动也都有一定的规范性。

教会组织 每县设有一个教会，而且分成若干教区。神职人员分为：“密鲁扒”（会长）、“骂扒”（传道员）、“密支扒”（执事）、“瓦候苦扒”（祭司长）、“骂扒倒马”（牧师）、“普寡扒”（管钱者）。

经 典 《圣经》（《新旧约全书》）。

教 义 基本教义来自《圣经》，有两条：一是上帝创造并主宰世界；二是相信“原罪”，即人类从始祖亚当和夏娃起就犯了罪，并在罪中受苦，但上帝派他的独生子降世，因替人洗罪而死，拯救人类，凡信上帝者不致沉沦灭亡。

教规（戒条） 在傈僳族居住的地方，一是袭用犹太教十条，即第一，除上帝外，不可有别的神。第二，不可拜偶像。第三，不可妄称神名。第四，把纪念安息日，守为圣日。第五，须孝敬父母。第六，不可杀人。第七，不可奸淫。第八，不可偷盗。第九，不可作假见证陷害人。第十，不可贪恋别人的一切。二是为了基督教的生存和发展，怒江教会自己又有十项规定。即：第一，不饮酒。第二，不吸烟。第三，不赌博。第四，不杀人。第五，不买卖婚姻。第六，不骗人。第七，不偷人。第八，不信鬼。第九，讲究清洁卫生。第十，实行一夫一妻制。这十项规定要求信徒严格执行。违犯教规，经有关人员多次劝说仍不悔改者将会被开除教籍。袭用的犹太教戒律十条和自己规定的十项相互补充，并存施行。此外，还有教徒法律总纲。大概内容是要尽心、尽性、尽意，受主耶稣基督的收养，要爱人如己。

活 动 每周星期三、星期六晚上祷告，星期天为守安息日，一般不出工干活。

仪　式　有洗礼和圣餐两种。洗礼的方式在傈僳族居住的地方一般为浸洗，但没有浸洗池，而在较清洁的小河或小水塘里浸洗。圣餐礼一般由“骂扒”或“密支扒”主持进行。每逢单月的第一个星期日进行。

节　日　有圣诞节、感恩节和复活节。

禁　忌　不吃带有血的食物；不能祭祀鬼神；不吃祭献用过的食品；不搞其他神灵崇拜。[1]

三、基督教的影响

历经多年的传播和发展，基督教已经在以怒江为主的傈僳族地区生根发芽，对傈僳族民众的社会影响面较大，程度较深，可以说已渗入其生活的方方面面，随处可见。诸如基督教所主张的相互宽容、忠实和助人为乐；不信奉鬼、不饮酒、不吸烟、不赌博和不纵欲；不偷盗欺诈；讲究清洁卫生，患病吃药打针；婚姻自主，不要彩礼；节制生育和学习知识；要求教徒服从所在国家的管理，等等，均能被众教徒理解和接受，并通过群众性的信仰实践活动，逐渐改变了往昔的社会痼疾。

（一）宗教信仰方面

基督教作为一神教，比原始宗教的发展要完备得多，它的传播，对原始落后的传统观念与生产方式产生冲击，使傈僳族得以在一定程度上摆脱旧有的约束，以新的姿态面对生活。过去，傈僳族生活中凡遇生病、灾祸或是丧葬即杀牲祭鬼，极大地消耗了族人本已不多的生产、生活资源，严重阻碍着生产力的发展，加

---

① 张兴洪、张慧星：《云南怒江傈僳族基督教信仰调查》，载《西南民族学院学报》（哲学社会科学版）1989年第3期。

剧了人们生活的贫困度。根据有关部门所作的调查，有人为替家人消除病灾而请巫师杀牲祭鬼，耗尽财产，出卖土地，日渐贫穷；也有人因长辈亡故而请亲戚邻居吃酒席，一次杀牛2条、猪37头、鸡16只，用于祭鬼，最后落得出售居屋、靠亲友救济度日。基督教传入后，禁止信徒杀牲祭鬼，提倡用祷告和服药的“神药两解”方式治病，客观上限制了对生产力的破坏、有利于生活的安稳。[①]

（二）生活方式方面

基督教教义、教规的输入，对傈僳族民众的生活多少起着移风易俗、倡行文明的作用。傈僳族虽已步入农耕社会，却依然残留不少昔日狩猎、采集时期的生活遗风，如嗜好酗酒、滥饮无度。狩猎民族习于“今朝有酒今朝醉”，一旦获得足够的猎物，便开怀畅饮，一醉方休，完全没有长远考虑，不留积蓄，生产和消费体现着明显的同步性。在这种生活态度的支配下，粮食被大量消耗于酿酒，人们饮酒成风。过去，福贡县鹿马登村27户人家，除3户教徒不喝酒外，其余家家煮酒饮用，仅1953年全村煮酒耗粮，接近11000公斤。[②] 滥用粮食带来的浪费，使得当时傈僳族民众中普遍存在口粮短缺的现象，据1965年调查，每年缺粮3～6个月的户数竟占70%以上。而基督教会则厉行禁酒，提倡节俭，反对生活的无计划和浪费性开支，主张维护财富的积累。一首曾经流传于滇东北一带的民谣，从一个侧面反映了人们对信教和过富裕生活间关系的看法，它唱道：“信耶稣，真上算，不喝酒，不抽烟，不烧香纸不赌钱，一年省下多少钱。省下

① 沈坚：《基督教与云南怒江傈僳族社会》，载《历史教学问题》2006年第1期。

② 云南省编辑组：《傈僳族、怒族、勒墨人社会历史调查》（中国少数民族社会历史调查资料丛刊），云南民族出版社1984年版，第7页。

钱，好吃穿，过日子，不费难，死后还把天堂上，你说上算不上算。"[①] 由于减少了无谓的不当消费，信教户经济地位的积极面，有目共睹，人所皆知，具有积极的示范效应。

过去，傈僳族社会中也存在赌钱、偷盗、吸食鸦片等不良风气。基督教传教士通过向教徒宣讲，以神罚的名义大力抨击这些社会陋习，并给吸食鸦片者服用戒烟药。人们戒酒、戒烟之后，身体状况和生活条件都有改善，对教会便更加信服了。云南少数民族（包括傈僳族）中以往还不同程度地残留着一些落后婚俗，如公房制、转房制、不落夫家及包办婚姻，索要彩礼等。基督教传入后，主张在信徒中严格推行一夫一妻制，废除公房制、转房制，提倡婚姻自由，结婚不收彩礼，这对改良农村风气也是不乏进步意义的。更为明显的是，基督教的传播对改善傈僳族村民的生活观念和卫生状况所起的正面作用。过去，人们缺乏起码的卫生习惯，长期不洗脸洗澡，不换洗衣服，甚至连盛煮食物的器皿也不洗。传教士出于传教之需，在开设诊所、行医施药的同时，亦曾大力劝导和培养民众的卫生习惯。怒江教会还把"讲究清洁卫生"与否，摆在十大教规的显要位置上。后来人们发现，信教者与不信教者之间，在个人卫生习惯上存在明显的差别，信教者知道洗脸、漱口、梳头。一家有一只脸盆，手巾是麻布，没有手巾的人家，洗脸用衣服揩。漱口有用牙刷的，有用指头搓的。逐渐在民众中展示了这样一种崭新的生活方式和精神面貌：讲求居屋宽敞明亮，环境整洁，衣着简朴干净，表情开朗自信，待人接物落落大方，并以握手礼待客。这种文明的生活态度，逐渐成为民众仿效的楷模。

---

① 转引自沈坚《基督教与云南怒江傈僳族社会》，载《历史教学问题》，2006 年第 1 期。

（三）文化教育方面

傈僳族历史上没有文字，只能靠刻木结绳记事，傈僳族文字的创制，因而成为一件具有里程碑意义的大事。英国传教士王慧江依据滇中武定、禄劝方言创制了一种傈僳族拼音文字——东傈僳文。活动于滇西北怒江傈僳族地区的英国传教士傅能仁和缅甸克伦族传教士巴多，继而在1913年创制出了另一种西傈僳文，并在当地推广使用。这种文字的特点，是采用了大写拉丁字母及其颠倒正反形式共40个字母。虽然在20世纪20年代维西县傈僳族农民哇忍波曾创制一种音节文字，1957年，我国政府有关部门也推出了另一套拉丁化新文字，但影响最为深远的仍是基督教教会带来的那套文字体系，尤其流行于怒江一带的西傈僳文，即老傈僳文。其使用范围并不局限于宗教典籍的出版、宗教活动的特定场合，而是早已深入民众的日常生活之中。文字的出现，固然使基督教具备了在少数民族中得到快速扩展的媒介与手段，但从根本上来说，则在于这些民族因此而得以在文化上告别往昔，面向未来，迈入文明的行列。不少傈僳族农民其实正是经过常年识读《圣经》、唱赞美诗，渐至熟悉了傈僳文字的。经过学校、培训班或个别的教授，涌现了一批本民族的教牧人员，亦即初步掌握文字工具和宗教知识、在民众中享有一定威望的人才。基督教不仅对推动民众读书识字的风气，而且对确立人们的道德行为规范，都有相当的正面影响。教徒一般家庭关系和睦，互助互爱，说话和蔼，成为普遍风气。怒江傈僳族以擅长唱基督教赞美诗出名，正是宗教生活抒发了他们独有的艺术天赋，由此形成了这个民族极富感染力、有“天籁之声”美誉的无伴奏四声部（即男女高音、低音）合唱。福贡县老姆登教堂的傈僳族合唱如今已经成为怒江地区旅游业的一大特色景观。犹如欧洲近代音乐起源于中世纪的教堂合唱和管风琴演奏传统那样，现今已蔚然成

风的傈僳族合唱，当然也是来自基督教生活的。在宗教生活的陶冶下，孕育出了一代又一代的傈僳族歌手。有人观看过他们的教堂合唱，只见牧师手打节拍，指挥众人齐声高唱诸如《欢乐颂》、《友谊地久天长》、《平安夜》一类世人皆知的名曲。带着山野灵性的高亢歌喉、和谐统一的音色、清晰严整的和声、精致到位的音准，汇成了一种相得益彰的绝妙共鸣，把人引向不闻尘嚣、质朴无华的非凡境界。媒体曾有报道的傈僳族歌手蒙美元，就是自小跟随母亲在教堂唱赞美诗耳濡目染，由无数傈僳族业余歌者中成长起来的一位。他们常常是用价格低廉、便于携带的吉他，而不是风琴来伴奏、弹唱圣歌的。①

综上所述，正如张兴洪和张慧星所说："基督教比起传统的原始信仰和各种迷信活动，是进了一步，它向后进民族的传统观念和习俗提出了较为积极的挑战。客观上，基督教作为一种世界性的高层次的文化现象，给世代处于封闭落后状态的民族，劈开了一条走向开放和接受新文化、新技术的道路，无疑是进步的。"②

但同时，我们也应当清楚地看到，基督教是一把双刃剑，它能传播文明，使少数民族社会发生积极的变化；也会因宗教的片面性造成种种的偏见和狭隘心理，影响人们的行为和社会的发展。特别地，天主教和基督教传入我国，是同西方殖民主义、帝国主义的对华侵略紧密联系在一起的。在旧中国，天主教和基督教完全被国外的宗教势力控制，这是旧中国半殖民地半封建社会性质的一种表现。因此，基督教对傈僳族社会还存在以下一些负面影响。

---

① 沈坚：《基督教与云南怒江傈僳族社会》，载《历史教学问题》2006 年第 1 期。

② 张兴洪、张慧星：《云南怒江傈僳族基督教信仰调查》，载《西南民族学院学报》（哲学社会科学版）1989 年第 3 期。

首先，不利于西南边疆傈僳族地区的社会稳定。历史上，由于不断地迁徙，傈僳族最终形成了一个横跨中国、缅甸、泰国和印度四国的跨国境分布的跨国民族。他们彼此之间交往频繁，联系密切。特殊的地理环境造就了他们特殊的心态，而这种心态往往被传教士们利用。作为有自己特殊利益目标的社会群体，基督教会建立后，在当时边疆傈僳族地区政治混乱的条件下，对中国的政治统一和傈僳族社会政治的进步产生了巨大的负面影响。例如，传教士利用封建统治中的民族歧视，迎合傈僳族反对民族压迫，与封建统治相抗衡的需求，把自己视为为傈僳族争取平等和自下而上的代言人，到处宣传“入了教就不怕设治局的压迫”，以蛊惑傈僳族群众入教。并且他们还利用帝国主义对中国内政的干涉，直接与当时的设治局对抗。此外，有的传教士更是利用他们在傈僳族信教民众中的影响力，企图策划民族政治分裂活动。1950 年以前，中缅边界的界线大多还没有划定，缅英殖民政府一直窥视着云南西部民族地区，梦想扩大其势力范围。于是一些与缅英当局有着密切关系的传教士，为了其宗教利益，也积极配合行动，有的传教士利用传教活动的方便，侦探、搜集我国机密情报，并为帝国主义的侵略活动出谋献策。其中，内地会传教士杨志英为了煽动教徒，就对信徒说：“（中缅）未定界的地方，你们中国人说是中国的，英国人又说是英国的，我中间人说，最好发动一次投票，采取民主，看人民愿意归哪一国。”① 从这一事例中，我们可以清楚地看出，传教士们在推行殖民主义时，起到了特殊的枪炮和商业所起不到的作用，正如英国传教士查尔士·华伦特所说：“一个传教士抵得上一个营的军队。”

今天，由于傈僳族聚居区宗教的负面影响仍然大于正面引领

① 秦和平：《滇西部分少数民族地区基督教历史问题初探》，载《世界宗教研究》1987 年第 3 期。

作用，宗教信仰极易被敌对势力利用，破坏边境、边疆社会稳定，影响傈僳族社会经济的发展。由于世界经济利益格局的变化，地缘政治因素的存在，敌对和不友好国家或势力一直在境外培养、扶持反华势力，利用宗教并通过影响边疆一带的傈僳族来达到其目的。一是在境外开办教会学校和各类培训班，以提供食宿、学费、零用钱、来回路费等为诱饵，招收怒江州、保山市腾冲县和德宏州边境一带的傈僳族青年出境接受学习培训。二是境外教会以各种经费为保障，派遣教职人员及骨干窜入我国西南边境傈僳族聚居区擅自开办教学点，讲经布道，为境外教会工作。三是利用边境傈僳族聚居区“有边难防”的特点，偷偷入境，在边境傈僳族群众中散发非法宗教宣传品，宣扬与社会主义法制和精神文明相悖的理论及价值观。四是境外反华势力利用经济上的优势，通过提供资金、物资等，对傈僳族地区教会组织和宗教场所、培训机构施加影响，以达到其目的。五是境外教会通过举办大型庆典活动，邀请我国边境一带的傈僳族群众参加，以渐进式手段达到其不可告人的目的。[①]

上述情况表明，一直以来，为了其特殊的宗教利益，部分传教士也会违背《圣经》原则和传教宗旨，以某种特殊的政治组织的面貌出现，干预社会政治，影响傈僳族的政治态度，对傈僳族的政治发展，产生了许多负面影响。传教士在傈僳族地区的这些活动已经严重威胁到了我国西南边疆民族地区的稳定，国家的安全、统一和领土完整。

其次，不利于傈僳族的民族认同。宗教认同和民族认同本身就是一对矛盾体，而基督教为了提高傈僳族教徒们对宗教的认

① 《德宏州傈僳族聚居地区农村经济社会发展规划（2007—2010年）》，载傈僳人民信息港（http：//www.lisuinfo.cn/articleshow.asp id = 1083）。

同，强化对教徒的控制，一是非常重视各种宗教活动。二是通过教义，把不信教的人刻画成只追求物质利益的恶人，与《圣经》中所倡导的精神理想价值格格不人，从而产生同一民族中，教徒与非教徒之间认同上的断裂。三是利用教会规范约束教徒行为，塑造宗教价值的行为模式。英籍加拿大人、上海内地会牧师杨志英夫妇在泸水县传教时，制定了一套严格的教规教法，规定教徒不能与非教徒结婚，不许教徒唱本民族的歌，跳本民族的舞，教徒不能信鬼神，不能祭祖先，不能杀牲祭鬼等，并包揽诉讼，私设法庭，挑拨民族关系，其权力凌驾于国民党设治局长之上。四是在傈僳族个体对中央民族的认同上制造障碍，流露出对中华民族认同的迷惘。中华民族是一个多元的统一体，作为其中的一个民族或者一员，任何一个民族既在本民族内寻求认同，又与中华民族认同，是包含双重内涵的民族认同意识，这是中华民族在民族关系上的本质规定。基督教的传入直接影响到傈僳族的民族意识和心理，使得民族认同意识上的双重内涵发生变化。教徒们公开否定对中华民族的认同，“他们过去只知道美国人好，上帝好，八莫，密支那好”。[1]

最后，基督教禁锢了部分教徒的思想，束缚了他们的手脚，阻碍了科学和生产力的进一步发展。《圣经》宣称，人世间到处充满罪恶和灾难，人的命运是无可救药、无法扭转的，终有一天，人类与世界都要被彻底毁灭，只有信仰上帝，能够忍耐委屈的教徒才能在世界末日到来的时候，得到上帝的拯救，复活升天，获得永久的幸福。从而使得教徒群众放弃现实生活而热衷于来世幸福和复活升天，并为此乐此不疲地服务于教会的各项工

① 转引自任新民《试论基督教在怒江地区傈僳族社会变迁中的整合功能》，载《思想战线》1999年第5期；原文出自《宗教社会学》，中国科学出版社1990年版，第162页。

作。在有些地区，部分教徒甚至放弃农业生产，上山闹“升天”。如贡山县茨开乡俄底夺村的普阿垮和赵友明于1985年9月带领20余人上山一个多星期闹“升天”。经牧师伊里亚多次上山劝说才回村，严重影响了生产。[①] 此外，《圣经》宣称人不必在人间积累财物，只有在天堂的积累才是最好的。于是教徒们纷纷为教堂捐钱捐物，称之为“奉献”，也就是个人在天堂的积累。他们有时甚至不愿意拿出钱来供孩子上学，但对教堂则是有求必应，慷慨解囊，有时自己家里没有吃的都要给教堂送去。特别在建盖教堂时，那是人人出力，个个奉献，因为这是赞美上帝和耶稣的地方。据调查，整个怒江州共有七百零九所教堂，就是山村的教堂建筑都比邻近小学的校舍结实、华丽和漂亮得多。很多家长还把孩子送到教会学校读书、学习，使孩子自小耳濡目染。从20世纪初到今天，基督教在傈僳族地区的传播已经有一百多年的历史，可以说是传遍了所有傈僳族集聚的村寨。但它真正给傈僳族社会留下了什么？这是一个值得人们深思和探讨的问题。在怒江田野调查期间，笔者遇到了很多傈僳族基督教教徒，有的还是教会的管理者，交谈时，很多人不知道滚滚的怒江水流向何方，不知道降雨是怎么形成的，不知道灌溉是怎么回事，不知道密支那已经是缅甸的城市了……还有人提出没有一点儿科学常识的问题，如一个朋友问我说：“阿哥，今年六库特别冷，听别人说温度下降了一百多度，是吗?”如果说这位朋友提到的温度是华摄氏度话，那未免有些牵强附会，因此只能解释为他没有一丁点儿相关温度的常识。而另外一些传闻更表现出了人们的无知和愚昧，北京奥运会前，民众中广泛传播着这样一个消息，说在奥运会开幕的时候，怒江将发生三次大地震。结果这些假消息

① 张兴洪、张慧星：《云南怒江傈僳族基督教信仰调查》，载《西南民族学院学报》（哲学社会科学版）1989年第3期。

不攻自破。但它对民众的生活是有影响的，反映的社会问题是深刻的、严重的。

这些都说明，作为世界三大宗教之一的基督教在民众中传播的仅仅是神学思想，而不传播科学知识。这与我们今天所提倡的深入学习科学发展观思想相抵触，与科学技术是第一生产力的理论背道而驰。

另外，《圣经》说，上帝是万能的，他能够在七天之内创造宇宙万物，是宇宙的主宰；耶稣基督是上帝派到人世间的，他法力无边，能驱魔赶妖，治愈百病。他们对信徒们的要求是有求必应，信徒们不论遇到什么困难，只要通过祷告，冥冥之中上帝就会来为他们排忧解难。部分信徒认为，上帝已经为他们安排好一切，按着上帝的指示行事才是对的，个人的力量是有限的，努力是徒劳的，即使遇到什么灾难或不幸的事，那也是上帝对他们信心的考验。有人生病了不赶紧看医生，吃药打针，而是整天祈祷；遇到天灾人祸，不赶紧想办法弥补，减少损失，而是在寻思自己什么地方又做错了，还是上帝又在试探自己的诚心。因此，部分信徒遇到困难和问题时，不是发挥主观能动性，积极思考，寻找出切实可行的有效解决办法，而是不停地祈祷，然后待在家里，期待着上帝的锦囊妙计的出现。“等、靠、要”是部分信徒的三个主要心理特征。“等”就是等着上帝和奇迹的出现；“靠”就是靠着政府的救济款过日子；“要”就是主动伸手向别人讨要东西。特别地，当有国外信徒来参观访问时，信徒们总希望获得一些金钱帮助和其他物资施舍。“生于忧患，死于安乐”，傈僳族地区部分信徒完全依赖上帝救助，不思进取、不求上进的思想以及“等、靠、要”的行为，不利于民族的生存和发展，不利于社会生产力的进一步提高。

傈僳族文字概述

内容摘要： 自结绳刻木记事开始，傈僳族文字经历了从无到有的漫长的发展和演变过程。历史上，傈僳族社会前后共出现过四种文字。文字的出现对傈僳族社会文化产生了巨大影响，使得人们摆脱了无文字时代，促进了傈僳族社会经济的发展。本文对傈僳族文字的产生、发展、形成及其演变的历史作一简要论述，并就目前有关傈僳族新老文字统一的争议提出自己的观点和看法。

关 键 词： 傈僳族　文字　起源　演变

一、结绳、刻木记事

远古时代，人类没有文字，只能靠语言来完成思想交流、经验积累和知识传播的任务。但声音毕竟不能传得很远，也不能保存和记录下来，时间久远了，需要记忆的事情多了，人们就会出错，甚至忘记一些重大事件。怎么办呢？我们的祖先为了补救这个缺陷，曾经想出了许多帮助记忆的方法，其中最重要的是利用实物来帮助和唤起记忆，这就形成了“结绳记事”、“刻木记事”和“堆石记事”等各种最原始的记事方法。

结绳记事，即以绳子打结的方式记录某种事物、事实、事件或活动。这也是文字产生以前或文字使用不普遍的情况下的一种原始的帮助记忆和表意的方法。绳结的思维功能在于它本身是一种实物性符号，其原有价值在记事过程中完全消失，只有以其大

小、颜色、形状上的差别，对应有关事物的性质、内容、数量及重要程度。这种记事方法在世界各地都曾经存在和流行过。

傈僳族结绳所表达的内容有日期、民间打官司和相互借贷的情况。其具体的方法就是以绳打结，结的数目代表天数或借贷数。结绳用在记日期上，即是结绳记事。如要约定开会的时间，就由召集者结若干疙瘩数相同的小麻绳，派人分头去送，接到的人立即出发，走一天解一个疙瘩，等疙瘩解完了，各地赶来开会的人就可以在会议地点碰面了；结绳用在民间打官司，对当事人断输或断赢时，输者若要赔偿几头牛、几头猪或几元钱，赢者便把所赢之物的数目用一根麻绳结上结，作为凭证；结绳也用在民间的记账目和相互借贷中，比如借了几斗粮就打几个结，用同样长的两根绳子打同样的结，各执其一作为凭证，偿还一斗就解开一个结，结解完时债务也就还清了。借钱或其他物品也照此办理。

民族历史调查，大概在 1927 年前后，盈江铜壁关的刀弄寨一姓杨的傈僳族男子娶浪速寨一女子为妻，聘礼为牛 5 头、缅币 100 元、鋩锣 5 面、火药枪 1 支、红绸子 3 块、花布 5 块。后因新娘逃走，双方发生纠纷，经人调节，女方赔偿男方牛 3 头、鋩锣 3 面、火药枪 1 支、红绸子 2 块、花布 3 块。但因女方家庭无力偿还，出具了一根“借条”：一根麻绳上结牛角 3 片、铜钱 3 枚、2 根红绸条、3 块花布条和 1 把木枪。[①]

刻木记事就是在一条木片或竹片上刻上许多不同的符号，这些符号代表不同的事物，表达不一样的含意。过去，由于生产力相对落后，没有文字，刻木记事在傈僳族地区较为普遍。《维西见闻纪》说：“栗粟……借贷刻木为契，负约则延巫祝，置膏于

① 《文化记忆——信息的存储》，载 http: //jpkc. ynnu. edu. cn/course/07year/07dzcbx/ebook/m11。

釜，烈火熬沸对誓，置手膏内，不沃烂者为受诬，失物亦以此法明焉。”[1] 又清光绪《云龙州志》卷五《秩官志》附六库土司“夷地风俗人情”条说：“……（傈僳）以木刻为券，通信亦然。”[2]

傈僳族地区的刻木记事是把一块长约60厘米、宽8厘米、厚1厘米的木片，一头削成尖的，另一头削成柄，两边刻成锯齿形，用它记录发生的事件，也用来传递官方的文告。与结绳相比，刻木更多地使用于重大而正式的场合，比如土司纳款派税，官府传递公文、派夫、派款，民间发生民事纠纷，民族内部冲突，买卖土地、奴隶等，都以刻木为凭。若发生民事纠纷，在调解裁决时，公断人要当众高声诵述被断的各条断词，一条断词在木条上刻上一个印，当断词诵述完毕，木条也就刻完了。这时公断人要将木条收回保存，以防日后当事人抵赖或反悔。根据案情的大小轻重，刻木的木质材料也不相同，如果事关人命或是非常重大的案情，刻木就必须用栗木制成；若只是一般的民事案件，则可以用松木或杂木制成。但无论用什么木质制成，也不论所反映的事件是重大还是一般，都必须在众人的监督下诵述、刻制，以强化当事人双方在“凭据”面前只能遵守、不得反悔的信念。

从民族调查资料看，傈僳族刻木的符号很多，其中以“△”形缺口最为常见，一般缺口大的表示大事或大数，缺口小的则表示小事或小数。这种木契制成后，或保存起来作为部落、氏族或家庭的“档案”，或作为信件传送，也可一剖为二由当事人双方各执一半作为“契约”。

章虹宇先生在鹤庆傈僳族民间发现这种“木牍”图谱八十

---

① ［清］余庆远撰，李汝春校注：《维西见闻纪》，维西傈僳族自治县志编委会办公室编印1994年，第53～54页。

② 尤中：《元明清时期的纳西族和傈僳族》，载《云南社会科学》1986年第3期。

余件。经他本人研究得出，这些木牍从不同的侧面凸显了傈僳族历史的各个层面。它不仅是一种信息载体，还是一种记录傈僳族的史书，同时也是一种原始古朴的木刻艺术文物。章虹宇将这些木牍分为“官函”和“民函”两大类型。[①]

（一）官　函

“官函”长约2尺、宽达5寸，形似宝剑，故民间又称“剑令”。这类公文，有下述几种。

筹　函　筹函即筹划某事之函。如某官员要出巡，就提前将筹函送到要去的那个地方官员手中。木牍第一行开头是个大“△”，表示要爬山过来；第二行是几个小三角，一个表示一天，几个就表示几天后到达；末端刻有发函者的标记，或花或草，或禽或兽。接函者看到这些标记，便知道是谁来出巡了，并按传统礼仪候迎对方的到来。筹函还有规定的制式：顶端大于末端，表示出巡官员是自己的上级；反之则表示是下级；首尾大小相等，表示官衔相当。

赋　函　赋函是下达征粮、派款、纳赋的通知。木牍顶端是发函官员的专用图记标志，正文每行符号表示为一项内容。如第一行顶端刻一个人头，表示出夫役；第二行刻包谷棒子，表示纳粮；第三行刻鸡蛋，表示派捐（鸡蛋是傈僳人以物易物时使用的货币计数物）；第四行刻碗，表示纳税……符号下边刻数条横杠，表示纳赋村寨的人口总户数；横杠下边再刻数条竖杠，表示赋税纳粮的合计；木牍末端刻交叉的线条，表示缴纳的期限。地方官员接到这样的赋函，便召集各村寨的头人，部署纳赋事宜。

和　函　和函是下级向上级呈送的请求派遣官员前来调解村

① 章虹宇：《古代傈僳族的书信文化》，载云南邮政网（http://www.ynpost.com/Article/ShowArticle.asp）。

寨纠纷的报告。和函木牍上宽下窄，表示下级向上级呈报。木牍顶端刻的是收函官员身份的图记标志，下面是陈述的内容。若刻田形图案，在图中直刻一道竖杠，表述两户人家闹田地纠纷；若刻的是一棵树形图案，在图中刻一道粗横杠，表示须解决山林纠纷。这样的木牍，看上去真像一帧木刻艺术品，是一幅原始的烙画。

捕　函　捕函即追捕罪犯的通缉令，下发至每个村寨头人手中，犹如戏曲中使用的令箭道具形状。顶端刻人头造型，男性唇上刻胡子，女性耳上刻坠环。人头下面刻条横杠，杠中间再刻一个叉，表示通缉的是杀人犯；人头下面刻一个火把，表示通缉的是纵火犯；人头下面刻的是根绳索，表示通缉的是抢劫犯。木牍下端若用麻线系上鸡毛和火炭，表示情况十万火急，这是傈僳族的“鸡毛信”。

通知函　过去清朝和民国地方政府通过头人向人民派粮，下乡时，政府官员让各寨头人准备背夫，也利用刻木传信通知。例如在民国初年，设治局到贡山准备第二天到一个寨子休息，便向那个寨子头人下传刻木。刻木右侧从上到下用刀刻有一个大三角缺口，再下面是三个略小的刻缺，最下面是五个小长刀痕。接到刻木的寨子头人一看，立即明白是通知他：明天将有一个官员、三个随从人员和五个背夫到寨子，让他们除了准备这一行人的伙食和住宿外，还要准备五个替换的背夫把官员及三个随从送到下一个寨子去。而他按例把这个刻木下传，通知另一个寨子的头人，预先做好准备工作。[①]

（二）民　函

上面讲的是“公函”，下面再讲讲“民函”。

---

① 王恒杰著：《傈僳族》，北京民族出版社 1987 年版，第 181 页。

求助函 多用于个人、部落、氏族间发生口角、争吵或械斗时，请亲友前来帮助而发送的木牍。木片正面刻划两条相对立的横杠，表示双方产生了矛盾；若背面刻一个圆圈，表示正在吵闹；若背面刻一个叉，则表示已动武了；若正面刻一道粗横杠，背面刻一道粗竖杠，则表示已发生械斗，且己方已死了人；若刻上很多条横杠，并在木牍末端系上两个辣椒，表示已发生战争。求助函还有“平信”和“急件”之分。“平信”的线条细而浅；“急件”的线条粗而深。

邀请函 邀请函是邀请对方前来做客或帮工的函。若请对方前来帮助收割庄稼，木牍上端刻的是一穗荞子；若请对方前来帮忙建造房屋，刻的是一个叉，顶上再加一道横杠；若约对方同去狩猎，刻的是弓箭图案；若约对方一同赶马外出，刻的是一个响铃……以上所举为“请工函”。而“请客函”又别具特色：木牍上刻两朵花，是请对方来赴婚宴；刻的是一枚大枣，是请对方来赴添丁宴；刻的是一个蜂窝，是请对方来庆贺新居落成……图案下边，还刻上数目不等的竖杠，一道杠表示离做客的时间还有一天，有几道杠就表示还要等候几天。

在傈僳族著名人物哇忍波的故事里，讲述了有关刻木记事的伤心故事。哇忍波13岁时，父亲去世，家里将一块地当了三块钱来安葬他父亲。作为典当契约的是一块刻着三转三道记号的木板，意思是日后用三块银元赎回。后来哇忍波去赎地时，对方却说，那木板上刻的三转三道是表示要交三块银元的利息。最后哇忍波家的地和钱都被骗走了。这件事对哇忍波触动很大，他想，如果用文字书写契约，就能明明白白，谁也赖不了账。[1]

刻木记事在傈僳族婚恋中也经常用到。傈僳族青年男女建立

[1] 普中华、梁利峰、李雨霖：《峡谷中的文字苦旅》，载《云南画报》2006年第1期。

恋爱关系时，常以刻木为信物，向对方表示对爱情忠贞不渝。在《逃婚调》中女主角唱道："要相思啊你就给我刻木契；要恩爱啊你就给我划箭杆。……木契不好随便刻，箭杆不好随便划，必须呼三声天，必须抢三下地（向天地发誓）。"[①] 也有以刻木为订婚凭据的。男女订婚后，在箭杆或竹片上刻下若干道深深的斜纹，然后将箭杆或竹片竖劈为二，男女各自收藏一半，作为订婚凭证。青年男女订婚后，男方要送彩礼给女方，也用刻木作记录，在木片或竹片上刻下表示款项与数目的记号。有的用刻木作为离婚证书，表示从此断绝关系。离婚当天，当事人要杀一头猪，请中间人刻木作证，把猪血和酒涂在所刻的木头上。然后男女双方对天发誓，男的说："从今以后，我不再是你丈夫，你可以随便去哪里，我都不管你，我没有必要干涉你的私生活，总之，你自由了。"女的说："我父亲过去收过你的彩礼，现在全部退回，以后我不再是你的妻子了，你可以随便去选择你的意中人了。"[②] 刻木由中间人保存，若有人反悔或否认，就拿出来证明。

在偏远封闭的傈僳族地区，人们来往较少，交往的内容也比较简单，在这种情况下，结绳和刻木能向人们传递一些信息。但是，结绳和刻木只能起一个记数或证明有此一事的作用，如"+"只代表十个，"-"只代表一个，至于所代表的具体内容还要靠记忆，在很大程度上还得依靠人们的道德和信义来维持，才能发挥它们的作用。

傈僳族的结绳和刻木记事不属于文字符号的范畴，更不是语言，它介于语言与文字之间，是过渡区域，是牢牢地把傈僳族语

---

① 徐琳、木玉璋等：《逃婚调·重逢调·生产调》，云南人民出版社1980年版，第12～14页。

② 斯琴高娃、李茂林编著：《傈僳族风俗志》，中央民族大学出版社1994年版，第52页。

言和文字连接起来的桥梁。结绳和刻木记事对傈僳族社会发展起过一定的作用，是傈僳族物质文化的重要组成部分，是傈僳族优秀的民族文化遗产之一。可以说，少了结绳和刻木记事，傈僳族的语言文字就是不完整的。因此，从某种意义上讲，结绳和刻木记事为傈僳族文字的形成提供了宝贵的经验，可以说是文字产生的先驱。

二、傈僳族文字种类及其发展变化

历史上，傈僳族并没有文字。清光绪《永昌府志》卷五十七“种人”条载：“……（傈僳）有夷话，无夷字，凡江外深山之间皆有。”[①] 傈僳族的第一种文字是由英国人傅能仁和缅甸克伦族青年巴叔（又名巴多、巴托）以拉丁字母为基础，于1908—1914年创制的老傈僳文。第二种是“格框式”的拼音文字，这种文字是1913年英国传教士王慧江根据云南武定县滔谷村的傈僳语音为基础创制的文字。第三种文字是由维西县傈僳族农民哇忍波创制的，称音节文字（写在竹片或木片上，亦称竹书文字）。第四种是20世纪50年代初由中国社会科学院语言研究所以汉语拼音字母为基础创制并经国务院批准使用的新傈僳文。

今天，在傈僳族地区，除“格框式”拼音文字和音节文字不再使用外，其余的两种文字都在不同程度地使用着。老傈僳文主要用于传教，因此它在民间特别是在基督教徒中得到广泛推广和使用；相比之下，新傈僳文仅在学校、政府机关和广播电台等单位使用，传播和普及面都不大。但无论如何，多年来，民族语言工作者通过辛勤的工作，用新老傈僳文字出版了大量的课本、

① 刘毓珂：《永昌府志》，成文出版社，第333页。

字典、政治读物、文学书籍和报刊等，为傈僳族地区的物质文明和精神文明建设作出了积极的贡献。由于历史的原因和现实的条件，在傈僳族地区还存在新老傈僳文字并存使用的现象，并且这种状况将长期存在。我们必须认识到，作为交流思想、传播文化和促进社会发展的重要工具的新老傈僳文相辅相成、互为补充，它们都不同程度地为傈僳族地区教育文化事业的发展和四化建设起到了积极的推动作用。

（一）老傈僳文

1. 老傈僳文创制者简介

提起老傈僳文字，便想到“傈僳族的使徒”傅能仁、巴叔、阿兰·库克及其夫人伊里沙白等人。傅能仁和巴叔对傈僳文字的创制起到了奠基石的作用。文献资料里提到的杨思慧夫妇就是库克夫妇，他们对老傈僳文字的贡献主要在使用方面，他们把《新约全书》和《颂主歌曲集》等从英文翻译为老傈僳文。

傅能仁是一名工程师，1886 年生于伦敦，1908 年加入中国内地会，成为传教士。1910 年，傅能仁到达云南，从此在傈僳族地区度过了近三十年的传教生涯。据说，傅能仁是第一个接触傈僳人的传教者。在传教的过程中，傅牧师遇到的困难主要有两点：第一，因为傈僳人没有自己的文字，不可能使用汉语或英语来传达福音。第二，更重要的是要让傈僳民众自己看懂经文，以便他们在闲暇自学。因为每星期两三次的聚会远远不能达到传教的效果。于是，傅牧师产生了创制一种简易的傈僳文字，以便使傈僳人直接读懂《圣经》的想法。另一位牧师，缅甸的巴叔也参与了傈僳文最初方案的设计。

但最后将基督教教义用新创的傈僳文编写成今天傈僳族教徒手里的《新约全书》和《颂主歌曲集》的，却是在他们之后而来的库克夫妇。

阿兰·库克，傈僳族称他为杨思慧先生，不但是一位专业神职人员，还是一名学者，毕业于洛杉矶圣经学院。1896 年，库克出生于美国旧金山，1918 年参加中华基督教内地会，成为传教士。他来中国后，立志到西南山区少数民族中传教，1920 年在云南被任命为牧师。经英国传教士傅能仁牧师介绍，库克于 1922 年正式开始到傈僳族聚居的乡间工作，足迹遍及云南省几乎所有有傈僳族居住的地区。从 1918 年首次来到中国到 1947 年离开怒江大峡谷的里吾底村，除去短暂的休假外，他在云南度过了近三十个年头。

2. 老傈僳文简介

文字别名 圣经文字。

文字类型 字义文字。

记录语言 傈僳语。

创制年代 1908—1914 年。

使用情况 新中国成立前，在中缅边境一带的傈僳族中传播基督教时使用。新中国成立后，进一步明确此种文字仅在基督教徒中使用。20 世纪 80 年代以来，随着基督教的不断传播和影响力的加深，老傈僳文不但在傈僳族地区得到了广泛传播和使用，还传入怒族和独龙族村落，几乎所有的宗教活动都使用这种文字。保山、德宏等地曾用老傈僳文出版发行了书籍、字典及报刊读物。

字符结构 由大写的正、反和颠倒的拉丁字母组成。

书写规则 从左至右横写，不分词，连写，音节之间无空格。有六个声调：LO. =55 调，LD, =35 调，LO.. =44 紧调，LO. , =33 调，LO; =42 紧调，LO: =31 调。多音节的人名、地名等专有名称在音节之间加短横。音节后下方加短横表示过渡音。老傈僳文字共有 40 个字母，其中用 22 个拉丁字母的正反大写、颠倒等形状来表示 30 个辅音；6 个字母的正反形状来表示

10个元音；句点和逗点及其相互结合的形状表示6个声调；单横杠加点和双横杠表示标点符号。

新中国成立前，老傈僳文字在傈僳族地区有着广泛的群众基础，不少人乐于学习。人们用老傈僳文进行书信交往、说经布道、记账、记事和颁布通令等。由于这种文字便于学习、书写和使用，新中国成立后还有很多群众学习它，并将其用于社会实践中。现共有四种报纸用这种文字出版发行，即怒江州的《怒江报》、德宏州的《团结报》、丽江市的《丽江报》、维西县的《维西报》，并出版了《宪法》、《党章》、《团章》及大量的文学诗歌与翻译作品，大大丰富了傈僳族地区的文化事业，促进了两个文明建设。[①]

（二）"格框式"拼音文字

1913年，英国传教士王慧江以云南武定县滔谷村的傈僳语音为基础创制了一种文字，称"格框式"拼音文字。这种文字的使用范围比较狭窄，仅局限于云南武定、禄劝等地的一些地方，也仅仅用于宗教活动。由于"格框式"拼音文字对傈僳族社会的影响远远没有其他三种深远，故本文也只作一般常识性介绍。现将这种文字的辅音、元音、声调及拼写法简单介绍如下。

辅　音　辅音共30个，字母的排列次序与拉丁字母大写的拼音傈僳文的排列次序相同，即浊音—不送气的清音—送气的清音等。

这种文字是一种混合物的形体，它由拉丁字母和部分略加改造的汉语注音字母构成。如用汉语注音T、L等字母的正反、颠倒、加撇的有19个，拉丁字母y、c的倒正表示4个，其他形体

① 斯陆益：《傈僳族文化大观》，云南民族出版社1999年版，第17页。

的7个。在30个辅音字母中，U、A、Y只作为介音使用。舌面音和舌尖音只有在跟i拼写时对立，所以用n [i] 来区别，不另外设辅音字母。

元　音　元音共25个，其中单元音12个，复元音13个。

声　调　声调共有三种，即高平调、中平调及低平调。声调分别标在元音的上、下、右上和右下四个方位。

拼写法　"格框式"拼音文字由大写字母和小写字母两部分组成，大写字母为声母，小写字母为韵母。拼写时，小写字母在大写字母的正上方、右上角和右下角，并以这三个位置表示声调的高低。

（三）竹书文字（音节文字）

1. 竹书文字简介

文字别名　哇忍波文字、獐皮文字、竹编文字。[①]

文字类型　音节文字。

记录语言　傈僳语。

创制年代　1924年到1930年由云南省维西人哇忍波创制。

使用情况　曾使用这种文字编过291句歌谣，称《傈僳语课本》。新中国成立后有1000多人学习过这种文字，生产队还曾用它记账，并记录了大量的古歌、历法等文献，但均在民间流传，无印刷读物。据中国社科院木玉璋先生等人考证，音节文字共有1030个字。

字符结构　点、横、竖、撇、捺、折、勾、弧线、曲线和圆圈十种基本笔画。

书写规则　类似汉字。自上而下，由左及右，由里到外，竖排，不用标点符号，不分题行，阅读时则按语义停顿。词不连

① "哇"字有的书和文章也写作"汪"。

写，音节间有空格。

其他说明 传说的文献资料比传世的多。发现的资料已经作过初步整理，其中《祭天古歌》已正式出版。

2. 竹书文字的历史

1941年《云南正义报》的“边疆”栏介绍说：“在维西岩瓦洛（叶枝）出了一个发明文字的傈僳人，名叫哇忍波，他发明的经过是这样的……有一天晚上，他梦见须发皆白的神人，教他造字。惊醒后，回想一下，原来是他祖父指示的。从这一天起，（哇忍波）每天用竹签在石板上画几个字，三个月就创制出了三百多个字，到了1928年已经流传到乡间，直到现在（1941年）一共有1426个字。”①

竹书的创制还有另外一个故事：有一天，哇忍波到山上砍竹子，天突然下起雪，由于回不了家，他便在岩洞里过夜。夜晚，正当他低头编竹器时，忽闻有人喊他的名字，（哇忍波）抬头寻声望去，只见一个胡须银白的老者手持一本书。哇忍波走上前去，老人便将书送给了他。从此老人每天都来教他识书本上的字，没几天工夫（哇忍波）就把书里的字全部学完了，这就是傈僳文字。②

这些传说告诉我们竹书文字的产生带有强烈的传奇色彩，但现实却并不是这样的。

清朝光绪二十六年（1900年），哇忍波出生于维西叶枝米俄巴村一户贫苦的农民家庭。自小他就热爱自己的民族，为民族前途深感忧虑。随着年龄的增长，与外界交往的频繁，他深深感到一个民族没有文字的痛苦，开始思考民族的发展、民族文化方面

① 全国文化信息资源共享工程：《傈僳族的语言文字》，载 http://edit. ndcnc. gov. cn/datalib/2003/。

② 木玉璋：《傈僳族音节文字及其文献研究》，中国社会科学院民族研究所1995年，第12页。

的一些问题，并决心依靠自己的力量来改变结绳、刻木记事的状况，为自己的民族创制一套文字。正如哇忍波在《哇忍波自传》中记载："在很古很古的时候，傈僳族没有文字。后来传说有过獐皮文字，又说獐皮被狗吃掉了。其实是官家不让我们有文字，怕傈僳人有了文字，掌握了文化会掌权，就把世世代代没有文字的原因推在狗上。汉族、藏族、纳西族用文字记事，而傈僳族记事在木头上，过了两代、三代，是的也说不是，不是的也会说是，一两可以说成十两，也可算作一百两。有争论的时候，往往会骗的人取胜，总是傈僳族遭罪，成了官家富人的牛马，所以我才萌生了创造文字的念头。……整天刻刻划划，后来无意中在一块光滑的石板上划成了几个像字的符号，就这样，天天划个不停，竹片越划越多，就改用笔写，后来一共写了十二本。庄稼人没有时间学那么多，就把它写成一本《字谱》。"最直接的原因哇忍波在其自传中也有记载："13岁时父亲过世，家里没钱安葬父亲，向同村有钱人腊惹波典当自家土地，说好今后用3块银圆赎回。因当时村里没有记录的文字，大都用刻木、结绳的方法记事，于是在一块木块上刻了三转三道，作为典当凭证，木块所刻三转三道代表用3块银圆去赎地。但几年后，我和母亲攒足3块银圆去赎地时，腊惹波家却不承认，说三转三道的木刻标记表示：每年要3元银钱的利息。这件事对我影响很大，事后想，如果当时也能像汉人那样，用字把典当土地时两家议定的事项写下来，黑字落在白纸上，谁也赖不了账。"①

从23岁起，哇忍波经过十余年的时间，总共写了12本书。通过分析对比、归纳整理，调整字的形体结构，最后他整理出一本《识字课本》，有1250个字形。后人根据哇忍波音节文字的

① 木玉璋、汉刚、余宏德译：《祭天古歌》，云南民族出版社1999年版，第873页。

整理方法，除去重复出现的，最后有918个字。这918个字可以标识维西傈僳族语言的全部音节。维西傈僳族音节文字是维西县叶枝镇米俄巴村哇忍波在特定的历史背景和特定的生活方式下创制出来的，是维西傈僳族所独创的。可以说，傈僳民族的屈辱历史和哇忍波个人的不幸遭遇是他创制文字最初的动机。

3. 音节文字的特点

（1）称谓由来。哇忍波创制出这种文字后在社会上办学推广了很长一段时间，也没有一个确切的名称。当地人依然把哇忍波用音节文字书写的著作和《识字课本》统称为“腊几脱俄”或“玛沙脱俄”，前者意为“獐皮书”，后者意为“竹书”。直到新中国建立之初，我国著名的语言学家罗常培、傅懋绩著的《国内少数民族语言概况》一书，才对哇忍波创制的文字作了科学的定义：这是一种音节文字，没有字母，一个字体代表一个音节。此后，有关学术论著在称呼哇忍波所创制的文字时便称之为“傈僳族音节文字”。同时，维西当地人也逐渐用“音节文字”来称呼它。①

（2）结构、形体与汉字相似。书写音节文字时大都用竹笔、木棍或毛笔，现多用钢笔。每个字与汉字一样都有笔顺笔画，字的基本笔画有点、横、竖、撇、捺、折、勾、弧线、曲线等。每个音节文字的起笔顺序一般按照先上后下，先左后右，由里到外的笔顺写，笔画最少的为一画，音为［ŋ a］，是“是”的意思；最多的有十七画，音为［mɯ］，是“尾巴”的意思。

部分音节文字完全照搬了汉字的形体，但只是借用汉字的外形，音和义完全与汉字不同，而是与维西傈僳语的语言直接联系的。

① 李铎业：《傈僳族音节文字——峡谷深林中的神奇文字》，载《西部时报》（http：//www. westtimes. com）。

（3）音节文字具有象形和会意的特点。在傈僳族音节文字中，有少数采用了描画事物形状的象形造字法，有的还用两个以上表示事物的符号组合起来合成一个有意义的会意造字法。这种用象形和会意的造字法使所表达的语义和语言统一起来，表现了造字者在造字时建构这些内容的思维方式。这些字源于自然现象，造字者在实际生活感知中对所体验内容的解释。这些字符所表示的事物和内容都是一些最基本的日常用词。

（4）哇忍波在所著的《识字课本》中，把1250个音节文字按照一定的规律进行了编排，其编排方法是把这些音节文字编成291句长短不一、基本押韵的歌谣，使人们在学习过程中容易上口，记忆深刻。

（5）在哇忍波的各种遗著中，傈僳族音节文字在书写过程中没有任何标点符号或间隔符号，读时要按语义停顿。

（6）音节文字的读写都按照从左至右的竖行来进行，文章或典籍不分段落，从开头到结尾都相连。20世纪80年代，语言工作者在整理音节文字典籍时，为了便于书写和印刷才把写字竖行顺序改为横排。现在其书写方法有的也遵循横排书写规则。

4. 哇忍波创制的音节文字及其遗著的影响

哇忍波创制了音节文字，并用音节文字书写了许多典籍，正是音节文字这种独特的载体将傈僳族的历史、天文、历法、医药、文学艺术等流传到现在，这对于研究古代傈僳族的政治、经济、历史、文化变迁等起着不可估量的作用。傈僳族在几千年的发展史中，第一次以本民族文字的形式，而不是以言传口授的形式来记录和传承自己民族的文化。音节文字的创制结束了傈僳族无文字的历史，给后人提供了学习、借鉴本民族历史、知识、经验、技术的载体。音节文字在傈僳族历史变迁、经济发展、保持传统文化中将会发扬光大。

哇忍波在十几岁时向傈僳族“多巴”（巫师）学习傈僳族的

原始宗教，经过严格的言传口授，把本民族的古老宗教、传统文化继承了下来。后来，哇忍波继任了当地第20代祭天主持人，成为傈僳族公认的领导人物。可以说他是傈僳族古老历史、历法和宗教的传播者和保存者。源于哇忍波的丰富经历，他用音节文字记录的关于傈僳族的远古传说、历法、天文、农耕、医药、文学艺术等文字资料，现已成为研究傈僳族历史文化的重要文献。

二十四部《祭天古歌》记载的是傈僳族最重要的宗教仪式，祭天时吟唱的二十四部经文，内容包括傈僳族古老的神话传说、历史、自然景象、气候等，是一部从不同侧面反映傈僳族历史、文化、发展的“百科全书”。可以毫不夸张地说，傈僳族音节文字虽然只是记录傈僳族语言的书写符号系统，但音节文字更是傈僳族古老传统文化的重要载体，如果没有音节文字，那么二十四部《祭天古歌》也已失传了。《射太阳月亮》是哇忍波用音节文字所记录的民间创世、叙事歌曲。1988年由木玉璋先生翻译整理，文中共有1138行（包括《晒盐经》）。《占卜书》中用音节文字记载了傈僳族的各种占卜方法。此书中还绘制有三幅傈僳族太极图。这三幅太极图与流传于汉族中的太极图大体一致，但是运转方向相反。从书中三幅太极图与八卦有关的占卜法，我们可以看到，傈僳族的占卜中只有年占和日占，没有月占，这也许是傈僳族近代占卜术区别于其他彝语支民族的一大特点。学术界认为，傈僳族太极图的存在，对于探讨八卦的起源在表示方位及其太极图在天文学上的意义是非常有价值的。《一年天气情况测算结果》一书用音节文字记录了一年十二个月每天的天气预测。书中依然以鼠月为岁首记月的方法，与中国古代夏、商、周三代所使用的周代历法“周历”相同。此书对于研究古代傈僳族的

历法和族源关系是一份不可多得的宝贵数据。[①]

（四）新傈僳文字

新中国成立后，党和政府为了尽快提高傈僳族人民的科学文化水平，宣传党的民族政策，根据国务院帮助创制少数民族语言文字的五项原则，国家组织了语文工作者对傈僳族语言进行认真的调查，确定了以云南省怒江傈僳族自治州方言为基础方言，以原碧江县东岸五区双美、戛瓦山以北，二区紫冷河以南怒江东岸一带的语音为标准音，帮助傈僳族人民创制了新的傈僳文字，简称新傈僳文。这种以罗马拉丁字母为基础的文字，其方案在1954年拟定，1955年经国家民委批准试行，1956年经过修订补充，并于1957年在云南少数民族语文科学讨论会上讨论确定。云南人民广播电台于1957年10月25日开办傈僳语节目。1977年，云南民族学院（现改为云南民族大学）语言文学系开设傈僳族语言专业，如今已培养了大批傈僳族语言文学的本科生和硕士生。1988年6月21日，国家还通过了计算机傈僳文处理系统的技术鉴定。该系统具备了傈、汉、英三种文字联合处理功能，还建立了傈僳文字字库，可以用于报表、生产、行政事务管理和办公室自动化，对傈僳族地区的智力资源开发、科技发展以及提高经济效益，促进社会进步有着重要的意义。

1. 新傈僳文的构成

新傈僳文以26个拉丁字母为基础，用双字母表示傈僳语中特有的浊音、浊塞音和浊擦音，声调用音节末尾加字母的方法表示。以下进行逐一介绍：

（1）字母（26个）。

① 聪哥：《神奇的维西——傈僳族音节文字（人类最后的文字）》，载 http：//y9cong. blog. 163. com/。

Aa Bb Cc Dd Ee Ff Gg Hh

Ii Jj Kk Ll Mm Nn Oo Pp

Qq Rr Ss Tt Uu Vv Ww Xx Yy Zz

注：每个字母都有印刷体的大小写和手写体的大小写四种书写形式。a、e、i、o、u 五个字母是构成韵母的元音字母，其余的 21 个字母是构成声母的辅音字母，其中 l、q、x、r、t 五个字母又兼做声调字母。n 除做声母外，在韵母后面还表示韵母的鼻化。

（2）声母（33 个，又称辅音）。

b p bb m f v w　　d t dd n l

g k gg ng h　　j q jj x y e

zh ch rr sh r　　z c zz s ss

特别说明：

第一，鼻化音在拼写时，在元音后边加 [n] 表示。

第二，翘舌音 zh、ch、sh、rr 除了和 i、u 相拼外，主要用于汉语借词。

（3）韵母（22 个，又称元音）。

i ei ai a （ao） o u e

in ein ain an on un en

iai ia （aio） io ui uai ua（ou）

特别说明：

第一，括号中的 ao、aio、ou 是用来拼写汉语借词的韵母。

第二，字母 e 除用做韵母外，还兼做声母，读作 [ɤ]。例如：eor（针）、ear（岩石）。

第三，in、ein、ain、an、on、un、en 是鼻化韵母。n 在韵母中表示鼻化，与汉语拼音中的韵尾的 n 读音不一样。

第四，韵母 ei、ai 是单韵母，与汉语拼音的 ei、ai 的读音不相同。

第五，韵母 i 与 z、c、zz、s、ss 拼读时读作［ɿ］，不读［i］；与 zh、ch、rr、sh、r 拼读时读作［ʅ］，不读［i］。

（4）声调。

傈僳语共有 6 个调，用 5 个辅音字母表示，分别为 l、q、x、r、t。五个声调字母既表示音节的调值，又是划分音节的标志。（详细内容见下表）

声调名称	调型	调值	声调字母	例词
第一调	高平调	55	不标注	mol（瞄准）、lol（放牧）
第二调	高升调	35	Q	moq（模子）、loq（溢出）
第三调	次高平调	44	不标注	mo（高高）、lo（投掷）
第四调	中平调	33	X	mox（见）、lox（轻）
第五调	中降调	42	R	mor（杂草）、lor（够）
第六调	低降调	31	T	mot（老）、lot（两）

说明：第一，第三调不标写声调字母。如果第三调没有和它相混淆的词，第四调也不需要标调。第二，第三、第五调是紧调，发音时肌肉紧促；第四、第六调为松调，发音时肌肉相对松弛。这种情况在浊声母的音节上尤为明显。

2. 书写规则

新傈僳文字的拼写比较规范，主要有如下规则：

（1）以词为书写单位，词语与词语之间分开。例如：

Bitja（碧江）　Aipu（阿普）　jilpat hot（施肥）

watzzit ddai（上山）　bildal（隐瞒）　laibbaix（盆子）

nainaimu（黑黑的）　atmolmo（高高的）

（2）大写。

第一，每句话和每行诗的第一个字母要大写。例如：

Nu latqor ddet gul ddet mat gul?
你会不会打篮球?
Nuwat hin gua coxssat amia yo niaq nga?
你们家有几个人?
Watpair ggatggat totzzi dul,
大雪压青松,
Totzzi matggor dadal doq.
青松挺且直。
Totzzi niqma jjixxai nga,
要知松高洁,
Watjji yei tait sel dda ngu.
待到雪化时。

第二,专有名词,如人名、地区、山脉、河流、机关、学校等名称,每一个词的头一个字母要大写。例如:

Mot Caitdo（毛泽东） Alpu（阿普）
Nolmut Naiyi（怒江） Nolgo（高黎贡山）
Zohuat Retmit Goqhotguair（中华人民共和国）

（3）傈僳文按音节移行,多音节在移行时应在前一音节后加短横“-”再把没有书写完的音节转移到下一行。例如:

Atbbat o nilngi alshit. Nilngi nairgua nia hanmixtoq, morlo niajil-pa mai, metket zzaxzzat gux tait nia orqautdde.

（今天早上挖地,白天运肥料,傍晚吃过饭后种菜。）

（4）课文中某些特定的词语可以使用其缩写形式。例如:

Y. N. S（ = Yuitnat se）云南省 G. F（ = gofe） 工分
L. S. X（ = Lursui xaiq）泸水县 J（ = jil）斤

（5）隔音符号的使用。在多音节词中,有时为了区别音节间的混淆连读,需要在两个音节的中间加上“'”分开,“'”称为隔音符号。例如:

tot'et（书） huat'otyi（肉汤） a'tait（何时）

三、新老傈僳文字之争

新中国成立后，党和政府极其关心傈僳族的语言文字使用情况，并多次召开相关会议，听取有关专家、学者和傈僳族民众的建议和意见。与会代表也各抒己见、畅所欲言，分别从语言文字学、社会学、民族教育学等不同角度对新老傈僳文的推行和使用问题，进行了充分的探讨和论证。有的代表主张傈僳族应该使用一种统一的文字，如祁德川的《傈僳族统一使用一种文字势在必行》。但在使用新傈僳文还是老傈僳文的问题上，众说纷纭、莫衷一是。有的代表认为，新老傈僳文字各有利弊，仍应坚持“新老傈僳文并存使用，积极推行新傈僳文”的方针，但对新老傈僳文存在的问题，要积极改进，使之逐步完善。1964 年 1 月，怒江州人大召开会议，并在扩大会议上一致通过了使用新傈僳文方案。方案决定，今后在怒江州内的广大农村、机关、学校和企业单位正式推行和使用新傈僳文，今后政府部门发出的傈僳文和汉文的各种文件同样有效。

客观地说，从结构形态、语音和使用便利等方面看，新老傈僳文字各有所长。

多年来，傈僳族群众认为新傈僳文主要有两方面的不足：一是文字的形状太长、烦琐，不容易学习和记忆；二是少设计了两个元音字母，即老文字变体罗马字母反写的 E 和 N。对于这两个问题盖兴之先生的看法是：首先，群众认为新文字的形状太长，在某种程度上只是个习惯问题，英语单词最长的有二十多个字母呢！其次，少掉的两个元音主要是由于两种文字的标准音不同造成的。老傈僳文的标准音在德宏傣族景颇族自治州莲山一带使用；新傈僳文的标准音在怒江傈僳族自治州的碧江县一带使用。

两个语言的音位系统各具特点，音位数目不一。今后如果为了拼写方言的需要，在傈僳语方案中增设两个备用字母也是可以的。[①]

现在，在我国判断一种新创制的民族文字的优劣，主要看组成这种文字的字母的形式及教学潜在价值；此外还要考虑推行与这种文字相应配套的物质技术基础，比如打字机系统、印刷设备、现代语言技术的应用，等等。从这方面看，采用常规的拉丁字母的新傈僳文无疑是最有优势的。

就教学方面看，新傈僳文的优点也是显而易见的，一方面，它反映了傈僳族语言的实际特点，易学易用；另一方面，新傈僳文字母的读音和用法与汉语拼音方案是一致的，学习了傈僳文实际上也就学了汉语拼音，因此特别方便小学的汉语教学。

目前，与新傈僳文相比，使用老傈僳文的群众多且范围广。因傈僳族群众大多信仰基督教，党的宗教政策落实后，老文字的使用面有所扩大。如维西傈僳族自治县绝大多数人都只会老傈僳文。从1984年起，丽江和四川凉山地区的傈僳族开始学习和使用老傈僳文。而今云南省傈僳族比较集中的地区只有怒江和大理两州使用新傈僳文。

对于新老傈僳文字之争，不同专家、学者从不同角度进行阐述，论证各自的观点，其中最有代表性的要数盖兴之、胡应舒等人。

盖兴之的观点主要有两点：第一，正确对待旧有文字，尊重人民群众的创造精神，正确评价音节文字在傈僳族文化史上的历史地位。既要处理好新旧文字的关系，也要处理好两种旧有文字的关系。对老傈僳文字（又称变体罗马字）既要注意现实生活的需要，又要注意历史的影响，同时还必须尊重民族自治地方制

① 盖兴之：《谈谈老傈僳文》，载《民族语言》1983年第5期。

定的方针、政策。尊重人民群众的宗教信仰，因此在文字工作中，一方面，充分肯定变体罗马字在文化上的启蒙作用和在宗教生活中的现实作用，根据社会生活的需要，创造条件继续发挥它的作用。新中国成立后，国家不仅用它印《圣经》，而且还办报纸，出版了大量其他读物。这些事实生动地体现了党的宗教信仰自由政策和民族平等政策的精神。另一方面，我们还应看到变体罗马字的局限性和各地的不同反应，否则就会不能正确地对待1954年傈僳族自治地方议定的“保留旧文字继续使用于宗教生活，另创新文字使用于社会主义经济和文化建设”的原则。第二，切实尊重民族自治权利。《宪法》第一百一十九条明确规定：“民族自治地方的自治机关自主地管理本地方的教育、科学、文化、卫生、体育事业，保护和整理民族的文化遗产，发展和繁荣民族文化。”这一精神反映在民族文字问题上就是贯彻民族自愿自择原则。在这里有件事情应当引为鉴戒。1981年在维西县推广变体罗马字时，有的群众就提出：“……我们不学洋教士造的文字。”这个事实再次说明了，对文字关系比较复杂的民族，选用一种旧有文字或是新创一种文字作为全民的通用文字，都是这个民族自己的事情，应该由这个民族自己去解决。1954年，怒江傈僳族自治州人民政府坚决贯彻了民族自愿自择原则，正确解决了傈僳族文字问题，赢得了怒江州各阶层人民群众包括宗教爱国人士的拥护。这是民族文字工作中的宝贵经验，我们应当珍惜它、发展它，并贯穿于我们的全部工作中。①

胡应舒先生认为，第一，新老傈僳文字都不尽完美，各有所长，但在比较的过程中，要考虑到群众基础这一重要因素。新傈僳文是在新中国成立后经过专家们辛勤劳动而创制出来的，凝聚着无数人的心血，是傈僳民族的自愿选择，具有划时代的意义。

① 盖兴之：《谈谈老傈僳文》，载《民族语言》1983年第5期。

但由于创制时间短，加之其他种种原因，推广地区不广泛和不够深入，缺乏一定数量的群众基础。反过来看老傈僳文字，其简单易学，“言”、“意”普遍实用，加之创制年代久，具有广泛的群众基础。当然，老傈僳文字是由国外传教人士创制的，最主要目的是便于在傈僳族民众当中传播基督教，因此绝大多数教材内容涉及相关的宗教。这种以宗教色彩出现的文字在民间广为流传，不可避免地存有危害性。我们不应该用过多时间和精力去争论两种文字的长短、优劣，一种文字是否适用最重要的就是看它有没有广泛的群众基础。文字没有群众去学习和运用，那再好的文字也是没用的，不能发挥它的社会效应，这就如同鱼儿离开水，迟早得死。另外，老傈僳文字其本身并不是宗教，它仅仅是一种文字符号，传教士把它当做传播宗教的工具。因此，不能用唯心主义的眼光看待老傈僳文字，而应以群众的观点、科学发展的观点，也就是辩证唯物主义的观点来正确处理和完善它。

第二，当前的主要问题是组织出版大量的各种不同类型的书籍杂志，以供傈僳族人民阅读和学习。随着社会的进步发展，傈僳族人民的物质文化生活水平不断提高，精神文化层面的需求也逐渐提高。但社会上流传着的除《圣经》、《赞美诗》及与基督教相关内容的书籍外，其他内容的读物匮乏。因此，人们日常谈论的话题内容除了上帝外再没有什么可谈的了，于是一些人对此产生极其片面的看法，认为老傈僳文字不能学习，学了就是信教。这同时也提醒我们，应当停止对新老傈僳文字使用的争论，抓住机遇，积极热情，集中精力和力量多出版发行一些适合傈僳族群众的科普读物，以马列辩证唯物主义的思想来武装他们的头脑，赶上先进民族，实现共同发展和繁荣。[①]

新老傈僳文字之争还涉及一个跨境语言的问题。在改革开放

① 胡应舒：《回眸——1980至2007年文汇》2007年，第363~364页。

不断深入的形势下，跨境民族的语言文字问题越来越突出，需要引起高度的重视并切实加以解决。但是，由于跨境民族的语言文字涉及内外，如何解决其存在的问题值得认真思考。笔者认为主要应做好以下几个方面的工作。

第一，以邓小平理论为指导，正确认识、看待和解决跨境民族的语言文字问题。除中国外，傈僳族主要居住于缅甸、泰国、印度的东北部以及散居于东南亚地区的其他国家。他们语言相通，文字相同，都使用老傈僳文，来往交流频繁而密切，相互影响深远。傈僳族这种跨境语言文字问题具有一定的复杂性，它是由多种因素造成的，要解决它，首先必须有正确的认识和态度。最重要的就是要以邓小平理论为指导，在坚持改革开放的前提下，尊重科学、实事求是。这就是说，我们要看到跨境民族的语言文字同样没有阶级性的本质特点。国内外的傈僳族自称“傈僳”，由于有共同的宗教信仰，大都使用老傈僳文字，相互间用傈僳语交流，这对国家之间的交流构建了良好的心理桥梁和营造了和谐的文化氛围，促进了傈僳族经济、文化的共同发展。同时，我们也要看到跨境傈僳族语言文字的特殊性，注意区别跨境民族语言文字本身的问题与国外一些势力利用跨境民族语言文字从事危害我国民族团结和边疆稳定的活动等具体情况，发挥有利因素，消除不良隐患。按照这种思想观点认识和看待跨境傈僳族的语言文字问题，相信跨境傈僳族的语言文字问题会得到正确的解决。没有科学的观点和实事求是的态度，把没有阶级性的语言文字本身的问题与一些通过跨境傈僳族语言文字进行非法活动等问题混淆起来，眉毛胡子一把抓，人为地制造内外交往与交流的障碍，甚至将对外开放的大门关起来，这不仅不利于跨境傈僳族各方面的发展，最终也会影响民族的团结和边疆的稳定，使相关的问题越来越大，造成不良的后果。

第二，切实加强国内新傈僳族语言文字的推广应用工作。跨

境傈僳族语言文字问题，有不少是由于国内部分的推广应用工作做得不好造成的。因此，在正确认识傈僳族语言文字问题的基础上，我们必须切实加强国内新傈僳族语言文字的推广应用工作。加强国内新傈僳族语言文字推广应用工作，首先，领导要提高对做好新傈僳族语言文字工作重要性的认识，把新傈僳族语言文字的推广、应用当做一项重要工作来抓。其次，要保证有足够的推广应用经费，使理论政策宣传、调查研究、师资培训、编译出版、社会学习和学校教育等各项工作正常运转，持续不断。再次，要有相关机构及工作人员具体抓新傈僳族语言文字的推广应用工作。此外，还应有升学、升职、奖励等一系列待遇政策，使群众通过学习得到一定的实惠，以激发群众的学习积极性。以上办法和措施，使新傈僳族的语言文字推广应用工作有一个好的局面。国内傈僳族干部群众看到自己的语言文字得到尊重，有关工作受到重视，需要的东西得到满足，人心向内，国外的情况就影响不了国内，有关问题就不会产生或者容易解决得多，甚至国内还可以对国外产生好的影响，这样，民族团结和边疆稳定就可以得到巩固。

第三，占领思想文化和宣传教育阵地，抵制国外不良思想文化的影响和渗透。傈僳族的语言文字工作，并不仅仅在于语言文字本身，通过语言文字，做好边境傈僳族群众的思想文化和宣传工作，这也是跨境民族语言文字工作的重要内容。从一定意义上讲，这一方面甚至比单纯的傈僳族语言文字工作本身还重要。因为只有这样才能有效地抵制国外不良思想文化的影响和渗透。首先重点要抓好书刊读物的编写出版、音像品的制作发行和广播，甚至电视节目的播送等工作。书刊读物、音像制品和广播电视节目的内容，既要包含党的方针政策和法律科普知识，又要包含傈僳族生产生活的文化特色，以此吸引边境地区傈僳族群众。傈僳族语言文字的思想文化和宣传教育工作，显然是一项重要的政治

工程，特别是边境傈僳族群众多生活在偏僻贫困的边远地区，经济、文化等较为落后。因此，有关工作只能以政治效益和社会效益为主。比如，出版的书刊读物和音像制品等，有的该赠送的就赠送了，不应以获得经济效益为目的。当然，这就需要国家有足够的投入，才能保证有关工作的开展，有效地抵制国外不良思想文化的影响和渗透。应该说，这样的投入是有效的，也是值得的。对此，我们应当有充分的认识，只要常抓不懈，就一定能够赢得反渗透斗争的最后胜利，加强民族的团结、巩固边疆的稳定。

综上所述，在改革开放不断深入的形势下，一个跨境民族——傈僳族的语言文字问题的重要性更加凸显，它集国际性、长期性、多样性、艰巨性和复杂性于一身。对此，我们应当用科学的观点和改革开放的思想理论来正确认识和看待，做好国内傈僳族语言文字的推广应用工作和思想文化及宣传教育工作等。这样，我们就可以既加强同国外傈僳族的交流，促进国内外傈僳族经济、文化等的发展，又能有效地抵制国外不良思想文化的影响和渗透，从而使边疆傈僳族地区社会稳定、经济繁荣、文化发展。

傈僳族传统婚俗大观

内容摘要：从相遇、相识、相恋到最后的结合，傈僳族婚姻大致经历对歌、恋爱、交换信物、求婚、订婚礼仪、娶亲宴客、烧锅底与家庭组成等几个过程。当然，可能还包括离婚、转房和改嫁等与婚姻相关的习俗。

关 键 词：傈僳族　传统　婚姻　习俗

一、对歌和恋爱

傈僳族青年男女谈情说爱，联系感情的方式大多借助于传统的唱歌对调子。在傈僳族群众中流传着这样一句话：没有一个好嗓子，休想找个好媳妇。[①] 可见，唱歌对调子在青年男女婚恋生活中的重要性。青年男女通过生产劳动、逢年过节、参加婚礼、庆贺丰收、社会集会、生意往来和专门为他们举行的“黑搓花”（意思是“串姑娘”）等社会活动来寻觅对象。在这些活动过程中，男青年一旦看上哪位姑娘，就可以寻找机会与对方对歌。

在怒江傈僳族地区，从大年初二到初六的怒江泸水县登埂“澡塘会”给青年男女提供了一个千载难逢的相遇、相识的机会和场所。“澡塘会”期间，百里十乡的歌手们聚集到这里进行赛

① http：//www. mcprc. gov. cn/xxzy/zgwh/mzmjwh/gzhs/200904/t20090430_ 64673. html.

歌。他们边赛歌边品尝各自带来的香甜美酒，交换生产、生活经验，常常是三天三夜唱不完、道不尽。从前，由于大山阻隔，青年男女难以相互认识和交流，一年一度的“澡塘会”就成为傈僳族青年男女相互交流、谈情说爱的节日，许多青年男女通过“澡塘会”对歌相识、相交、相爱而结成终身伴侣。一首古老的澡塘对歌这样唱道：“男：阿妹哟！父亲没把我们生在一处，母亲没把我们养在一起。你住一山，我住一山，你在一箐，我在一箐。我们是七个山头的人，我们是九个箐里的人。不是来到温泉边，我们难得相遇；不是走到清泉旁，我们难得相见。女：阿哥哟！从七个山头走到温泉边，从九个底箐来到清泉旁。今天呀，我们难得见面的见面了；今夜呀，我们难得相逢的相逢了。”①

情歌在傈僳族歌谣中占有很大比重。傈僳族情歌不仅表现出青年男女对爱情的大胆表白和热烈追求，表现出劳动人民真挚的感情和健康的恋爱观，而且表现了旧时代底层的傈僳族民众对自由的强烈追求，对淳朴真挚爱情生活的积极向往。按照唱的方式不同，傈僳族情歌分为“对歌”和“独自吟唱”两种。“对歌”傈僳族称为“寻伴情歌”，这种歌的内容是相互询问情况，表露情怀，看对方有无情意相恋。在热恋时主要相互夸赞、相互发誓，借此加深感情，表达生死不离之情。“独自吟唱”则是一个人内心的独自表白，如春风吹来好时光，喜酒喝来心里慌，妹我今年二十三，只盼郎来把地翻。② 这首歌表现了一位年方二十三的女子喝着他人的喜酒，触景生情，联想到自己的婚姻，盼望他日有郎来迎娶。“把地翻”一句借女婿娶媳妇要到丈母娘家干活，特别是通过犁地表达自己的盼郎情怀。傈僳族情歌按恋爱的

① 左玉堂：《傈僳族文学简史》，云南民族出版社 1999 年版，第 232 页。

② 《试论华坪县傈僳族的民间歌谣》，载傈僳人民信息港（http://www.lisuinfo.cn/articleshow.asp? id）。

各个阶段划分，可分为“试心曲”、“热恋曲”、“相思曲”等。曲子一般五至七言，四句和六句。内容多为歌手触景生情，即兴之作，反映了傈僳族男女丰富的爱情生活。“试心曲”是傈僳族青年男女初次相会所唱的歌，此时彼此陌生，难免有些羞涩，他们为了相互了解试探对方有没有情感而唱。如月亮出来亮铮铮，照在龙塘水又深，打个石头试浅深，唱个小曲试哥心。[1] 该曲运用比喻手法含蓄地将女子心中的情意表达出来，意境清新。“热恋曲”是傈僳族青年男女倾心相爱后，产生了忠贞不渝的爱情，以这个过程中的许多插曲为素材编唱的歌曲。“热恋曲”和“相思曲”除表达求爱心情外，主要歌颂忠贞不渝的爱情，同时鄙视那种贪心卑劣的行径。他们不以权势、金银为荣，而把高尚的情操、忠贞的爱情作为追求。一旦相爱，就把永不变心作为最好的理想来歌颂，如送郎送到观音坡，再送千里不嫌多，郎在山外苦活多，赚钱回来把妹说。[2] 这里“说”是请媒人来提亲的意思。又如《相会歌》：我们俩要相会呀，比淘金一次还要难。我们俩要相聚一次呀，比找银子还要周折。就快把相会的调子弹起来吧！今夜会了面呀，就快把相会的歌儿唱起来吧！若是我俩有情又有意，常不见面也没关系。若是我俩有心要相爱，常不见面也不要紧。这首《相会歌》将傈僳族青年男女恋爱的场景及心理脉络一一再现，表达了傈僳族青年男女还未摆脱父母包办婚姻的桎梏。从另一方面说，这首《相会歌》还透视出傈僳族青年男女高尚的恋爱观。与汉族“两情若是久长时，又岂在朝朝暮暮”有异曲同工之妙。

除对歌形式外，有的傈僳族小伙子送姑娘“来苏”，以此试

---

① 《试论华坪县傈僳族的民间歌谣》，载傈僳人民信息港（http://www.lisuinfo.cn/articleshow.asp?id）。

② 《试论华坪县傈僳族的民间歌谣》，载傈僳人民信息港（http://www.lisuinfo.cn/articleshow.asp?id=1391）。

探。云南德宏陇川一带的小伙子就有送姑娘“来苏”试探的习俗。“来苏”是用一张白纸（过去也有用芭蕉叶的）系上红线，纸里面包一些东西送给自己中意的姑娘。里面包的东西有：两截一样长短的茅草、一头完整的大蒜、槟榔和烟草各一点儿，还有两片面对面合在一起的嫩绿树叶。当然这些东西各有不同的含义，其中两根茅草表示我们两人各方面条件都差不多，也指门当户对，比较般配，又指在众多的姑娘当中我唯独看上了你；大蒜表示我俩就像一头大蒜一样牢牢地合在一起，永不分离，象征着团结和睦、白头偕老；槟榔和烟草象征热辣辣地爱着你，并想把你含在口中；绿叶是相好结婚的意思；红线是爱情美好、轰轰烈烈的意思。接到“来苏”的姑娘若同意交往，就把槟榔、烟草嚼吃了，再以同样的内容并外加芫荽，用白线包扎好后送给小伙子。这里的芫荽表示我愿意与你相好，而白线则表明自己清清白白。如果姑娘不愿与小伙子来往，就把“来苏”里的两片叶子反转过来，使叶子的背面对着背面，并另加辣椒一截。小伙子接到这些东西后，就不能再去追求或纠缠这个姑娘了。

有的地方，小伙子如果爱上某位姑娘，就用树叶包着象征各种爱慕心情的树根、大蒜、火柴、辣椒送给女方，其中辣椒表示爱慕的炽热心情。如女方表示同意，可将原物送回；如表示可以考虑，则加上奶浆草；如不同意，即在原物上加火炭。

傈僳族青年男女恋爱比较自由，形式多种多样，而且具有鲜明的民族特色。其中非常有趣的是利用各种不同的方式传递爱情信息。

相爱的青年男女常常用口弦、琵琶等乐器作为传情达意的工具，但更常见的是用折树枝、吹树叶、系草疙瘩、打暗语等方式来约定幽会的时间和地点。

折一小束长一尺左右的树枝，放在恋人经常来往的路边的土墩或岩石上，再在树枝上压一块石头，就确定了幽会的地点和时

间，傈僳语叫“师前甲”。如果有一方因故未能前往赴约，那么，另一方就会在约会的地点系上一个草疙瘩，作为失约的证据，下次幽会时先让失约者说明原因，傈僳语称“诗古提”。

吹树叶是一种常用的传达信息的方法，不同的音调表达不同的意思，有呼唤情侣或通知对方自己有事不能前往。比如，“约会的时间到了，你快点来”，或“对不起，现在我有其他的事情，暂时还不能来，等一会儿好吗?”或“这次不能来了，下次吧”。傈僳语称“师前木”。绝大多数人是不会失约的，因为一旦失约两次，恋人就不会主动来相约了。

在诸如婚礼酒席等公共场合，傈僳族青年男女也可以用独特的方式来传递信息。例如，把一双筷子交叉起来，或者把筷子横着放在碗上，筷子头所指的方向表示约会的方向。也有的青年男女在人多的场合使用互相了解的暗语约定时间和地点。比如有人会说：“今晚啥时候到某村某寨的哪一家去做客，或者说去探望最好的朋友。”对方会马上明白话中的意思，会提前在半路等候，或到暗语中所说的地点赴约。

傈僳族青年男女求爱的方式有很多种，比如，“江沙埋情人”就是他们求爱最古老的方式之一。“盍什”节来临，福贡一带的傈僳族青年男女纷纷来到宽阔的怒江沙滩上，用口弦、琵琶、“地里突”（竹笛子）等乐器伴奏起舞，交流感情。三五成群，无拘无束，寻求配偶。如果两人心灵相通或者平时就已相识，愿结为伴侣的，男青年便在沙滩上挖一坑，约几个要好的同性伙伴，将意中人抬到沙坑里，用细沙埋在其身上。之后，伙伴们迅速离去，男青年马上将沙土刨开，也就表达了自己的爱慕之情。而这时温柔娴静的姑娘们也活泼大方起来了，她们往往七八个人统一行动，用偷袭的办法又将男青年连拉带推地埋入沙坑，任凭男青年体魄如何强壮，也难逃这一情场闹剧。

“江沙埋情人”活动还包括射弩。男青年常以高超的射弩技

术赢得姑娘的心。射弩场上，人们围成个半圆，争相观看男青年的精彩表演。只见姑娘头顶一个盛满大米的木碗，米上放一只鸡蛋当做靶子。男青年站在四五米外，不慌不忙，弩箭搭弦，瞄准发射。“嗖”的一声，顷刻，鸡蛋破裂，蛋汁飞溅。顿时，场上爆发出一阵掌声。古代，倮倮族就以其精湛的射弩技术而出名。明杨慎《南诏野史》卷下“南诏各种蛮夷”条记载：“（倮倮）衣麻披毡，岩居穴处，利刀毒矢，刻不离身。登山捷若猿猱，以土和蜜丸，饥得野兽即生食，尤善弩，每令其妇负小木盾前行，自后射之，中盾而不伤妇，以此制服西番。野力披发插羽，尤凶悍。”[①] 在这惊险的动作之中，一是显示男青年的射弩功夫；二是考验姑娘对男青年的诚意；三是试探男青年婚后有没有能力养家糊口。因为，射弩技术的高低，往往以捕获猎物的多少来证明，如果一名男性射弩技太差，打不到或很少打到猎物，连自己都不能养活，那么哪一家的姑娘愿意嫁给他呢？

当然，今天情况发生了很大变化，有的男青年射弩没有把握，宁愿射不中鸡蛋，也不愿伤了心爱的人。这样只不过使男青年让人取笑，说他不够勇敢强悍罢了，但这并不影响他们结为伴侣。射弩完毕，取闹的青年人便捧来竹筒酒（也称“同心酒”）让一对对情人喝干，以订终身。人们边喝、边唱、边舞，沉浸在欢乐的气氛之中。

二、交换信物

经过一段时间的相处，青年男女的爱情成熟后，就到了交换信物订终身的时候了。信物的种类繁多，最常见的有绣花“勒

① 《南诏大理历史文化丛书》第1辑（上册），巴蜀书社1998年版，第32～33页。

夏”、花腰带和口弦三种。

绣花“勒夏”是一种比较精致的挂包，大约长一尺五、宽一尺，布上绣鲜艳的图案，再配上两行珍珠银饰。绣花“勒夏”是一种傈僳族姑娘送给情人的礼物。男女通过对歌、约会情投意合之后，姑娘就把精心制作的绣花“勒夏”送给心爱的小伙子。接受绣花“勒夏”的小伙子也会回赠姑娘一些礼物，如针筒、口弦等。

楚雄一带的傈僳族姑娘到了十四五岁，就开始学习绣腰带。她们精心设计图案、刺绣，还虚心地向别人请教，希望自己绣的花腰带就是天下最美丽的。绣腰带有一定的讲究，不能来回拆，否则婚事将不大顺利；花腰带一人一生中只能绣一条，否则姑娘将会遇到早年丧夫改嫁的情况。小伙子接受花腰带后，不能借给别人，更不能丢失，而要好好保存，因为这意味着小伙子对爱情的态度。

在兰坪，男的送给姑娘耳环或珊瑚项链、手镯一类的东西；姑娘送给小伙子自己以前戴的戒指、手镯，或是亲手缝制的对襟贴身内衣。还有的地方，小伙子赠送的信物多为海螺或珊瑚珠串，姑娘则赠送绣花包。

三、求婚、订婚礼仪

傈僳族的《生产调》和《牧羊调》就是描述傈僳族青年男女叙述生产劳动、倾诉爱情和由此建立美好幸福家庭的场景及过程。

每年布谷鸟一叫，傈僳族人知道播种的季节来了，于是各家各户分别找好地准备开垦播种。由于生产力低下，缺乏劳动力的女方家庭往往需要请男性来帮忙。劳动过程中，男女青年抬头不见低头见，随着多日的朝夕相处，他们的感情也不断升温。女方

唱道：

你种的粟米长大了，
你栽的高粱也成熟了。
粟穗黄黄要去割呀！
高粱红红要去收喽！

男方接着唱道：

走到那黄生生的粟穗地上，
跑到那红艳艳的高粱秆前，
割下来的粟穗金晃晃啦！
钩下来的高粱红鲜鲜啦！①

庄稼成熟了，爱情的果子也红透了，为了庆贺庄稼和爱情的双丰收，他们把丰收的粮食煮成水酒，邀请亲友来共饮。

相恋一段时间，特别是男女交换信物后，男方回家告知父母，这样父母就开始操办儿子的婚事。首先要请媒人（傈僳语称“直莫”）到女方家中去提亲。媒人均由男方家的长辈如姑父、舅舅或哥哥充当，当然也可以是女方所熟悉的、能说会道的长者。提亲时，媒人需带上两斤酒、四块茶砖、两把叶子烟到女方家中。到女方家后，首先要讨好姑娘的舅舅，然后夸奖主人家福气好，女儿聪明能干又漂亮，某家的儿子和你家女儿是天造一对、地设一双。言毕，女方家长故意发火，大骂媒人。媒人也不回嘴，只是耐心地解释说：老鼠有洞，鸟儿有窝；披着蓑衣也要

① 徐琳、木玉璋等搜集翻译：《逃婚调·重逢调·生产调》，云南人民出版社1980年版，第155～156页。

成家，断刀一把也要立业。直到女方家骂够时，媒人才放下东西，客客气气地告辞。

媒人第二次去，女方家就和气多了。交谈中，媒人始终察言观色，如果察觉到女方家长没有异议，就送上两三百元的“礼钱”，女方家长收下礼钱，则表示同意这门亲事了。

青年男女订婚之后举行第二次取名仪式，这意味着从订婚之日起，他（她）们不再是少年了，而是成年人了。第二次取名往往是依据聘礼的名称或以遇见的动物名来定。如聘礼为黑牛，则给小伙子取名为“拉尼叭”（黑牛子），未婚妻则取名“拉尼马”（黑牛妈）。第一次取名仪式是在男婴出生后第七天，女婴出生后第九天进行的，也有婴儿落地后即取名的。第一次取的名字称“魂名”，“魂名”于婚后不再使用，只有人死后，巫师喊魂时才喊魂名。

傈僳族人对婚配的年龄和属相（生肖）也有严格要求。姑娘十五六岁即可出嫁。男性大于女性的岁数不能是七；若女大于男，所大岁数不能为九。傈僳族人认为如果犯了这个禁忌，婚后男女都不吉利。

媒人第三次去是商订婚期、聘礼的数量。过去，彩礼很重，一般为五至十六头牛不等，漂亮、健壮的姑娘，要价则更高。现在，彩礼一般都是二三十斤肉、几十斤酒、四把叶子烟和六米布。在送、接彩礼的过程中，人们要唱彩礼歌。女方家的父母邀请家族至亲、本族头人或德高望重的长者，一面喝酒，一面商谈婚约之事。一旦确定了婚期，男方家就要开始酿酒、喂肥猪、碾米了。临近婚期，男方家按照女方家的要求送去猪肉、酒、大米作为聘礼。送去的猪肉必须是猪的各个部位都要有，否则女方寨中的妇女会唱山歌“哪家的姑娘没有头？哪家的姑娘没有心?”来嘲笑男方。婚礼一般都在秋冬收获后的十月、腊月或正月举行。举行婚礼的具体日期大都选在属兔、羊、马、鼠、牛等几个

黄道吉日，忌讳在属猪这天办喜事。因猪为“亥”日，“亥”与“害”同音，因此人们认为这天不吉利。

四、娶亲宴客

傈僳族是一个能歌善舞的民族，他们的婚礼都是在对歌中开始，于舞步中结束。婚期多选择在属鼠、猴、蛇三个日子，据说在这三个日子里结婚的夫妇能多子多孙。

傈僳族举行婚礼的头一天，新郎穿戴得整整齐齐，身披彩带，由媒人陪同来到女方家娶亲。到了女方家后，新娘却藏了起来，要让新郎到处找，可找来找去就是找不着。这时，新娘的一个女伴会来“告密”，新郎总算找着了新娘。找到新娘后，娶亲者受到女方家的盛情款待。当晚还要展示新娘的嫁妆，嫁妆中要有一个柜子，里面装着十套花裙子。

第二天早饭后，新娘出阁前，男方媒人先向新娘的父母敬酒，同时按一定的曲调吟唱道：

> 呃——
> 我是男女成双成对的月下老呀，
> 我是大江大河上面的那座桥呀，
> 我是专开珠宝箱柜的金钥匙，
> 我是织布架上的一支银梭子，
> 今日受人委托来迎亲哟，
> 呃——

新婚的父母听后立即应道：

> 呃——

世上道路千千万，
人间女子万万千，
珍珠珍宝你不取，
富家小姐你不迎，
为啥要迎娶茅草屋里的丑小女，呃——
是不是你头昏眼花走错路呀？

媒人接唱道：

呃——
您家院子里搭着青叶棚，
您家小女身上穿着新娘服，
您家堂屋里摆着陪嫁物呀，
单缺迎娶新娘的接亲人，呃——

新娘的父母接唱道：

呃——
我家的路上栽着倒钩刺呀，
我家的门前守着大猎狗呀，
我家的院子里铺着黑荨麻，
我家小女房门上着金银锁，
你进门容易出门难哟，呃——
山高路远莫想领走我的女呀！[1]

---

① 贺云华主编：《永昌民族食俗轶闻集锦》，保山日报社印刷厂2005年，第66～67页。

如此即兴之作，你来我往，互不相让。新娘的父母想尽量出些难题，以此来延长时间与女儿多待一会儿；媒人则随机应变、反应敏捷、对答如流，为的是尽快出发，完成男方家交给的使命。双方都使出浑身解数，对歌对到精彩之处连观众都给予掌声和喝彩声。

媒人对赢后，女方家组成热闹的送亲队伍，抬、背着嫁妆。由新娘的舅舅背着新娘，在鞭炮和火枪声中离开女方家。此时，新娘表示不忍离别父母姐妹，要礼仪性地哭泣，但哭声一般持续不长，宾客就唱起《送亲歌》。可以说，新娘是在歌声和哭声中上路的。到男方家门口时，从竹楼到庭院，到处都聚集着男方迎亲的人。人们分站两旁，用隆重的礼节来迎接新娘，欢迎送亲的客人。当少女们簇拥着新娘走进庭院时，男方家的歌手便唱起《迎亲歌》：

来吧，来吧！
远方的亲人们，
像燕子一样飞来吧，
像蜜蜂一般飞来吧！
簸箕里摆满了可口的佳肴，
酒坛里装满了醇美的酒浆，
七天七夜也吃不完，
九天九夜也喝不尽。

于是，女方家的歌手也用相同的调子回报主人：

你家的姑娘送来了，
你家的女儿送来了。
陪她来的是七十七个仙女，

送她来的是九十九个神仙。
我们要尽情欢歌直到她点头，
我们要尽情欢舞直到她满意。
吃不完你家的菜饭我们不走，
喝不完你家的美酒我们不散。①

新娘进了男方家的竹楼后，女方家送亲队伍中走出七八个健壮的小伙子，他们围着男方家火塘跳跺脚舞，以象征性地检查新娘住的竹楼是否结实。跳完后，送亲的人们才进屋子就座。这时，围坐在火塘边的老人一边喝酒，一边唱傈僳族的创业歌，以歌声教育新人不忘民族的历史，不忘祖先创业的艰难。接着，男方家的歌手和女方家的歌手开始对歌。时而个人对唱，时而一个领唱，众人和唱，只听歌声阵阵、此起彼伏，并夹着阵阵的欢笑声把喜庆的气氛渲染得很浓。歌手们演唱时右手搭在歌伴的肩上，左手放在耳根的下部，随着曲调的节拍一左一右地摆动，所唱的曲调欢快活泼，旋律优美流畅。

婚礼这天，女方家送亲的人们在男方家受到盛情款待，除肉类尽量享用外，男方家的人还一次又一次地过来敬酒、劝酒，致使不少送亲者成了“醉翁”。送亲者喝醉得越多，男方家越觉得脸上有光彩，甚至会成为美谈。

第二天早上，送亲的人们返回时，男方要托他们带一些酒肉给女方父母。鉴于举行婚礼的当天新婚夫妇不同房，所以第二天晚上新人同房之前，要请一位老人在火塘边持酒为新人祝福："世上一切虫鱼鸟兽都是成双成对的，但愿你们夫妇白头偕老。"婚后数天至十多天，新郎陪新娘一道回门。回门时，新郎要带去

① 王学辉：《法人类学的体验——云南怒江大峡谷傈僳族习惯法文化简析》，载《西南民族学院学报》2002年第7期。

猪肉、包谷粑粑、三脚架等礼物送给岳父家，同时要在岳父家帮助干十余日的活才能与妻子携手返回。返回时，母亲会送给做了新娘的女儿一只鸡、一口锅和镰刀等礼物，以祝福新人家庭吉祥幸福。

在傈僳族地区，如果没有特殊原因，男性一般不会取两个媳妇。傈僳族有句谚语说："穿两件衣服者是寻暖，取两个妻子者是自讨苦吃。"[①] 意思是说，娶了两个妻子，家庭内部会经常产生纠纷，不能过安宁的日子。因此，傈僳族人自觉自愿遵守这一规定，只有遇到下面两种情况，才能娶两个妻子。一是家境贫寒的人所娶的前妻多年没有生育子女，但夫妻感情较好，不愿分开，为解决缺乏子嗣的问题，经过夫妻双方协商后，男方可以再娶；二是除土司以外有钱有势的人可以娶两个妻子。另有一句谚语："绿色斑鸠是绿色的鸟，入赘者是愚蠢的人。"因此，尽管整个社会允许入赘，但在现实社会中傈僳族地区不盛行这种婚姻方式。即使有人愿意入赘，入赘时还必须办理一定的手续。为了使入赘者放心，女方父母会召集双方亲戚吃顿饭写招赘贴。写明女方父母死后，一切财产归入赘者所有，其他人不得侵占。

五、烧锅底与家庭组成

傈僳族有句"树大分枝，人大分家"的谚语，意思是儿女多的人家，孩子们长大结婚后就意味着分家。简单地说，小家庭或核心家庭的形成有利于提高劳动积极性，从而推动生产力的发展。分家前事先确定好日子，然后通知各个儿媳妇的娘家，请这些后家人到场，虽然他们不能直接参与分家，但作为见证人还得

① 斯陆益主编：《傈僳族文化大观》，云南民族出版社1999年版，第315页。

在一旁聆听，重要的是，他们要为各自的女儿家烧锅底。分家时，由舅舅公布已经商定好的田地、房屋、牲畜等的分配方案。父母不参与分家，最后由他们自己选择和任何一个儿子生活，通常情况下会选择小儿子。虽然父母在家产上没有分配权，但父母和谁一起过，在田地的好坏优劣、房屋的多少上有所倾斜。

分家的当天中午，全家人在一起吃最后一顿饭，晚上就各家另起炉灶了。姑娘的后家送来锅碗瓢盆、水缸、筷子等各种炊事用具。各家建好炉灶，支上新锅，这时由娘家人往炉灶洞里点燃第一把火，这就叫“烧锅底”，它表明一个全新的家庭组成了。傈僳族“烧锅底”标志着一个古老家庭的结束和一个新家庭的诞生，同时也是下一次“烧锅底”的开始。

六、离婚、转房和改嫁

新中国成立前，傈僳族地区离婚事件时有发生，离婚率居高不下，这主要是因为大多数婚姻都由父母指腹为婚、包办，使得部分婚姻有一定的买卖性质，导致婚后夫妻感情不好而离婚。如果由男方先提出离婚，男方不但不能要回所有彩礼，还要再给女方一点儿钱，甚至还给一头牛来替女方遮羞。如果由女方先提出离婚，要退回以前男方家所送彩礼的两倍，如《逃婚调》里记载：“数清你爸爸吃了几头牛，记好你爸爸喝了几杯酒。吃了的牛退给他，吃了一条退两条；吃了的酒还给他，喝了一杯还两杯。”[①] 因此，很多家庭经济条件差，拿不出彩礼就无法离婚。离婚当天，当事人杀一头猪，请中间人来刻木作证，把猪血和酒涂在所刻的木头上。然后男女双方对天发誓，男方说：“从今以

---

① 徐琳、木玉璋等搜集翻译：《逃婚调·重逢调·生产调》，云南人民出版社1980年版，第7页。

后，我不再是你的丈夫，你可以随便去哪里，我都不管你，我没有必要再干涉你的私生活了，总之，你自由了。”女方说：“我父亲过去收过你的彩礼，现在全部退回，以后我不再是你的妻子了，你可以随便去选择你的意中人了。”刻木由中间人保存，若有人反悔或否认，就拿出来证明。①

傈僳族有句谚语“哥死弟未死”，这就是说如果丈夫不幸去世，其妻子年纪又不大，丈夫死后数月她可以转房。但他的妻子首先要转房给自己的弟弟或家庭内合适的成员，如果没有人需要才能外嫁。转房只局限于平辈之间，哥哥的妻子可以转房给弟弟；弟弟的妻子也可以转房给哥哥。这样的转房仪式比较简单，一般只是在家中请近亲长辈数人吃顿便饭，有的没有请客吃饭，随便喝点酒就了结了。傈僳族社会认为，为了继承财产，转房是一种当然的权利和义务。如果家族内没有合适的人选，妇女也可以外嫁，前提条件是对方送来的彩礼必须归原丈夫家所有。

① 斯琴高娃、李茂林编著：《傈僳族风俗志》，中央民族大学出版社1994年版，第52页。

傈僳族丧葬习俗概览

内容摘要：丧葬是人生最后一次生活礼仪，是表示人生最终归宿的程序。但由于文化差异，不同民族的丧葬仪式也大不相同，从而形成了不同的丧葬文化习俗。在傈僳族的丧葬习俗中，我们能够看到不一样的丧葬仪式，听到伤感的《丧葬歌》和《指路经》。整个过程大致可以分为停尸体、吊丧、出殡和修坟墓等几个阶段。

关 键 词：傈僳族　丧葬　习俗

一、丧葬类型

历史上，傈僳族的丧葬经历了天葬、火葬、土葬等不同的类型和阶段，并表现出参差不齐的状态，如有的地方实行天葬，有的地方实行土葬，有的地方则多种丧葬方式并存。现在，土葬是傈僳族最主要的丧葬形式。

傈僳族天葬习俗的形成，同藏传佛教的影响有着密切的关系。藏传佛教以西藏地区为中心，向东传播，在云南主要传播于滇西北地区的迪庆藏族自治州（中甸县、德钦县和维西县）、怒江傈僳族自治州（兰坪县、福贡县和贡山县）以及丽江（丽江县和宁蒗县）等地区。虽然傈僳族信仰万物有灵的民族传统宗教，但在多元文化历史背景的影响下，部分支系也受到藏传佛教、纳西族东巴教的影响，特别是他们的天葬习俗对傈僳族有一

定的影响。清张泓《滇南新语》“夷异”条载：“滇夷种多，而俗异性殊。……惟丽郡、中甸、维西之把傈、傈僳、模傈剽悍，奉喇嘛，其亲死，必延喇嘛问之，名刀把，或擦妈，向尸诵经咒，刀把谓死者无罪，则悬尸山树之极巅以风，曰天葬……或割尸饲禽兽而火其骨，截胫骨作筒吹之，曰火葬，皆焚书舍身喂鹰虎之说也。”[①] 在地方文献资料中傈僳族又称为“力些”，如《永北府志·力些》载：“力些……死后火化，抛弃骸骨。”[②]

这些文献记载告诉我们，由于受藏族文化的影响，部分地区的傈僳族群众放弃原始宗教信仰转而皈依了喇嘛教，他们的丧葬方式也随之发生了变化，部分地区推行天葬。每当亲人去世时，人们就要到寺院报丧，呈报亡者的属相、生辰和亡日，卜算出殡日期和超度亡灵所诵的佛经等等，并请喇嘛为亡者诵经超度。在停尸的几天内，喇嘛天天为亡者诵经超度。亡者家人要给喇嘛布施，给全寺僧人供饭，因为布施越多，亡灵攀登极乐世界就越快。同时傈僳族还用刀把为工具占卜，如果死者无罪，那么他的尸体将被送到一座山的顶峰或被高高悬挂于树上，任凭风吹雨打、日晒雨淋，这是天葬的一种；如果死者有罪，他的尸体被装入笼子里，然后沉入江中，这种葬法称为水葬。另外一种天葬是将他的尸体进行肢解，把五脏和肉扔给飞禽走兽吃，不但焚烧其骨头，还把他的胫骨截下来当做吹火用的火筒。傈僳族的火葬习俗延续到清代中期，以后实行土葬。

① 转引自张泽洪《中国西南的傈僳族及其宗教信仰》，载《宗教学研究》2006 年第 3 期。

② 梁波：《鹤庆各民族火葬习俗》，载鹤庆县人民政府公众信息网（http：//www. heqing. gov. cn）。

二、土葬习俗

在张自强、杨宗整理的傈僳族《阿考诗经》“开丧篇”中简洁明了地记录了傈僳族的传统丧葬习俗：

天上有白云，地上有雾海。山头在云中，村庄在雾中。傈家一老人，躺在凉床上。房子未上梁（顶为盖木片的木跺房），椽子撑木片，木头撑椽子。屋下有厦子，今天摆香案，今时要开丧。请来阿考师，请来阿近师。史娘（天神）背总来，善氏药王来，杨氏（阿考的大徒弟）总犸来。香案摆好了，头下跪双子。祭上一碗米，祭上一碗饭。饭上四块肉，头间摆祭案，放好接气鸡。摆上一碗水，莲花（插香用的器皿）摆三筒，筒上插香火。两边排青松，四角插青栗。男棺摆吉羌（木制祟拜物），女棺摆粟包，棺底摆板马。“背犸”（主持祭祖、丧礼活动的专业祭司）开丧了。[1]

开丧就是开始为死者举行葬礼。傈僳族对死者有两种葬法：正常死亡者实行棺木葬，一般不垒坟；死于非命者，大部分地方实行火葬。不管哪一种葬法，丧葬程序大致可分为停尸、吊丧和出葬三个步骤，这三个步骤又分别于三天完成，当然还有以后的修坟。

（一）停尸体

停尸体也称停尸，是人死后的第一个仪式，简单地说就是人死后，家人和亲属把他的尸体安放在规定的地方。停尸体包括人死时为他接气、洗尸体、穿衣服、靴子、报丧……直至最后把尸

① 张自强、杨宗：《傈僳族阿考诗经》，云南人民出版社2004年版，第217～218页。

体装入棺材等整个过程。它为第二个程序做好充分的准备。

每当人死亡时，家人用一只小鸡，将它的嘴放入死者口中，表示接气。盈江地区人临死时用银水（银粉末加水搅拌而成）灌进死者口里，表示人死后去阴间不会走错路，只走一条过去祖先走过的路。武定、元谋一带，凡是老年人正常死亡，在其快要断气时，由儿女的舅舅或长子放一点碎银子、米和酒在其嘴里。男的放碎银子九颗、米九粒、酒九滴；女的放碎银子七颗、米七粒、酒七滴。这些东西是让死者到阴间石羊地府时作见面礼用，否则其亡魂将不被石羊地府接纳。也有用一只雏鸡，将鸡嘴放进垂危者嘴里接气的。禄劝翠华乡一带，凡遇成年人正常死亡，在其要断气时，家人用红布包三粒米和一些碎银子放入其口中，待其断气后马上取出。

人死后，立刻由两名男性登上屋顶，用放火药枪或吹牛角号的方式向人们报丧。死者是男性，放七枪或吹七声；反之，是女性放五枪或吹五声。人们以此便可知哪一家死了人，死者是男还是女。两个放枪或吹牛角号的人从房顶一边走下来一边互相问答："你家嗝敢（敢不敢）死人?"另一人回答说："不敢死！不敢死！"接着请村里年长者来给死者用温水从头到脚地擦洗，女的梳好头，男的要把其头发剃光。有的地方，如武定、元谋等地则不管男女都得把头发剃光，穿上新衣服、新鞋子。他们认为，如果不给死者擦洗身子、剃头，则他不能转世。

打扮好死者后，就把他的尸体置于火塘边的新草席上，头向墙壁，脚朝大门，这样便于其亡灵走出屋子。头前供酒、饭各一碗，供祭熟肉九块或七块（一般为男供九块，女供七块）。供祭品时祭司口念祭词：

你不死之前是个人，
你死了以后变为鬼。

叫你一声你不听见，
喊你两声你不答应。
这碗饭是你的“双皮”（魂餐），
这些肉是你的午餐。
你吃这碗饭走吧，
你喝这碗酒去吧。[1]
…………

之后，请祭司射箭三支，先用火把箭头点燃，然后朝安葬死者的方向射去。第一支箭射向左边，一边射箭一边念道：

这条是野兽道，
这条是飞禽路。
山羊从这里走，
岩牛从这里过。
这里老熊出没，
这里豺狼挡路。
你不要从这里走，
你不要朝这里过。
…………

第二支箭射向右边，祭司又念道：

这里是鬼神道，
这里是恶魔路。

① 中国人民政治协商会议福贡县委员会文史资料研究委员会编：《福贡文史资料选辑》第2辑，1990年，第139页。

假如你从这里走，
要是你从这里过，
鬼神会把你害死，
恶魔会把你吓死。

第三支箭射向中间，祭司再次念道：

这条是宽敞的路，
这条是平坦的路。
祖父曾以这里走，
祖母曾以这里过。
祖父在那里向你招手，
祖母在那里向你呼唤。
那里有酒有肉，
那里有吃有穿，
那是梦中的天堂，
那是向往的乐园。
你拍着双手去吧，
你跳起双脚走吧。①

这叫“玛甲玛”，意思是为死者开路、引路，希望死者的灵魂能顺利地回到祖先居住的地方，与祖先团聚。“玛甲玛”结束后进行“点刀劈”。祭司在死者前面拴一只大公鸡，手握木棍祈祷：“你死后要保佑我们在世间的人不要生病也不要死；生男孩要生九个，生女孩要生七个；庄稼得丰收，家畜成群跑；保佑我

① 中国人民政治协商会议福贡县委员会文史资料研究委员会编：《福贡文史资料选辑》第2辑，1990年，第137~138页。

们生活过得富裕，让幸福的源泉都流到我们这里；遇诉讼时我们要得胜；械斗时，敌人的箭不要射击中我们，但我们的箭要射击中敌人。”并由两个手拿涂过猪血刀子的巫师绕死者房屋三周，同时大声吼叫，认为这样可以赶跑一种专吃死者灵魂的“马牙”毒虫。随后，还要为死者做“双皮杂家”（意为替死者煮饭），且做饭的人一定得是寡妇。煮饭时，死者为女性的抓七把米，反之则抓九把米，抓米时务必正手抓反手放。肉和米混在一起煮，猪内脏各部分都取一点。饭做好后放入一个布制成的口袋中，再放在死者的头前。尸体停放在家里时，每天都要给死者献三次饭，通常的祭品是酒、饭（肉）和冷水共三碗，家庭富裕者则每祭一次就杀一头猪。然后请两个巫师分别扮演死者和活人对唱《丧葬歌》，“死者”唱留恋人世间的词，而“活人”唱死了的好处，并为死者引路，从跨门槛、识路、过竹林、爬山坡、过山走箐，一直把死者送到祖先栖居的地方。

棺材做好后，没有特别要求就可以把尸体放进去了。死者若为女性，则由其后家人（一般为弟弟）来看一眼，并把从自己家中带来的盖脸布为死者盖上；死者若为男性，则要其长子或家族中有声望的人来看一眼，没发现有任何异常现象，点了头，才能在堂屋把死者装入棺材。入棺时，一人喊“死人进”，一旁的人应“活人出”。连着喊九次或七次（男九女七），然后将尸体装入棺材，并在棺材上盖一张被子。

一切准备就绪后，家人就到大门口跪迎亲朋好友。亲友带着猪、鸡（有的地方不能带鸡蛋）、羊、米和玉米前来吊丧。祭司唱《十二属相调》，以酒祭亡灵，夜间大家一起跳丧葬舞。

（二）吊　丧

吊丧有两个目的或初衷：一是让亲戚朋友们来悼念死者；二是让家人有时间组织人员挖好坟坑，准备好砌坟墓用的石料、泥

沙等材料。

亲友在家中吊丧的同时，主人组织一些人到坟地为死者挖坑砌坟。有的地方有氏族或家族的公共墓地，有的没有。坟地位于家族墓地的一个角落，一般是死者生前选好的。开挖时，由祭司用一只鸡、一碗饭、一碗羊膀子肉和一碗酒祭献，死者家属磕头。先祭献给家族祖先，后祭献天神，并说："天神和祖先保佑，某某要在这儿安息了。"在四川盐边地区，人死后要派专门的人为死者找一块风水宝地，一般选地的依据是埋葬的地方将来不会被山崖坍塌所压；或者在挖坑的地方，看刀子是否能插起来。如果刀子能插在地上，则可以葬人，并按照刀尖所指方向挖坑。禄劝地区把挖坟坑叫做"开井"，先由祭司开始挖，男性坟墓挖九步，女性坟墓挖七步，并将挖出来的土堆于两旁，然后其他人就按照这个方向和尺寸开始挖。"开井"结束后，祭司撒烧纸钱（又称"阴票"），或者撒铜钱于墓穴中央和四个角落，男性坟墓丢九枚，女性则丢七枚，表示给死者买地盖房屋。

碧江地区傈僳族坟地大都选择在平坦的山坡中间，坟坑大小没有固定的标准，主要根据死者的身材高矮而定。棺材也很简陋，由木板拼凑而成，共六块，镶在坟坑中。尸体放置方位也依地形而定，头部处于高处，身体侧卧着，面向阳光。坟墓按辈分并以男左女右的顺序，依次由右向左横排开，后死者或小辈的坟墓也依次向后稍错。坟墓是一头高而宽，一头低而窄的梯形，墓之大小视死者年龄而定。

不论谁家死了人，特别遇老人去世，全寨人都要停止生产和其他活动来参加吊唁和帮忙。死者家属要杀猪宰羊招待吊唁的人，吊唁的人也要带猪肉、羊肉和酒来吊丧。在吊丧过程中，大家要唱丧、歌跳丧葬舞以告慰死者，然后方可出殡，有的地方要为死者打歌送葬。在大理地区傈僳族群众中，人死后当天就要通知亲友，给后家报丧，并要准备宴席招待来吊丧的人。得到消息

后，主丧的人（女性死者的后家）要从自己家里牵着羊去奔丧，把自己牵来的羊、带来的酒献给死者。杀羊时，在羊的两支角上绑两条孝布，把羊牵到棺木前的木槛上杀死，以示献了礼物。出殡前的一天晚上，人们为死者举行打歌活动，这种打歌活动常常通宵达旦。

停灵吊丧时，所有家属都要聚集在死者的身边哭丧。死者的儿女一边放声痛哭流涕，一边诉说父（母）对自己的养育之恩；同辈人则一边哭一边歌功颂德，细述死者生前的事迹，赞扬他的美德。

除家属亲友的哭唱外，还要请来老年人为死者唱“玛咩尼儿”（挽歌）。年轻的、父母健在的和女人去世是不能唱挽歌的，唱歌的对象只能是死去的老年男性。挽歌有独唱和对唱两种。独唱的挽歌大多是唱人为什么会死，这也是傈僳族《创世纪》诗歌中的一部分。《创世纪》叙述了人的祖先猿猴本来不会生病、不会死，后因母猿去找松柴被鹦鹉啄下的松球打死了。从此，人类才会死亡。对唱挽歌时，一个扮演死者，他演唱死是不可以避免的内容，他将抛弃一切离开人间。“尼扒”（巫师）常常扮演劝说者，他以各种方式证明自己有驱逐鬼怪的能力，千方百计地挽留死者不要去死。这样的挽歌不但内容较长，而且很能打动人。

独唱挽歌：

创造者没有未创造的了，发明者没有不发明的了。吃饭、喝酒创造了，蚂蚱做草房创造了，蚂蚁筑土窝发明了。生命和死亡创造了，青春和衰老发明了。死去不能再复生创造了，老了不能再年轻发明了。母猿猴是创造者，老野鼠是发明者。她创造出来她死了，他发明之后他老了。母猿猴为什么死啊？老野鼠为什么老啊？这

是母猿猴去拣松柴的原因，这是野鼠去找水冬瓜的缘故。松树顶上歇着一只鹦鹉，水冬瓜树上站着一只乌鸦。鹦鹉要啄松子吃，乌鸦要啄水冬瓜。松球掉在母猿头上，水冬瓜打在野鼠头上。舍不得打死母猿哟，不忍心砸死野鼠呀！可是打中了，可是砸死了！母猿死在松树底下，老野鼠倒在水冬瓜树下。母猿的尸首不收我不能歇，野鼠的尸体不埋我不能停。不能让黑苍蝇叮她的尸，不容许绿苍蝇吸他的血。我们姊妹有七个，我们弟兄有九个。没有一个不流泪，没有一个不伤心。七个人抬着寿板跑来了，九个人抬着棺木奔来了。技术好的人做寿板，懂活计的人做棺材。做得像星光那样美，做得像月色那样亮。母猿猴放进了棺材，老野鼠盖上了寿板。麻栗叶子当寿衣，杀掉松鼠做祭品。有力气的姊妹来掩埋，有力气的弟兄来安葬。母猿没有沾着露水就掩埋了，野鼠没有淋着雨水就安葬了。帮忙的密密麻麻，协助的人山人海。掩埋了母猿猴，安葬了老野鼠。鼻涕刷刷地掉下来，眼泪汪汪地流出来！①

对唱挽歌，扮演死去的女人唱道：

我是阿妈的姑娘哟，我是阿爸的女儿哦！阿爸虽然抱着我，阿妈尽管背着我。可是在悲伤的那天生下我，可是在痛苦的那夜养下我。是命运不好的原因，是运气不好的缘故。没有一天不悲伤，没有一夜不痛苦。我在

① 祝发清：《云南少数民族丧葬志》，云南民族出版社 1988 年版，第 172～179 页；转引自吕大吉、何耀华总主编，张桥贵等主编《中国各民族原始宗教资料集成（傈僳族卷）》，中国社会科学出版社 2000 年版，第 814～817 页。

的这个地方，我住的这个箐沟。不知道是什么飞来飞去，不知道是什么到处行走。这个地方有十二种东西，这个箐沟有十三种隐患。吃阿爸的来到了，啃阿妈的来到了，吸鲜血的来到了，啃心肺的来到了，它来到了我在的地方，它来到了我住的箐沟。害我的就是它喽，啃我的就是它喽，它站在松树枝上，它盘在水冬瓜树上。悲伤忍不住了，痛苦忍不住了。我恐怕不行了，我怕是不会好了。

“尼扒”接唱道：

你心中不要难过，你内心不要悲伤。吸你血的就是这一个，啃你肉的就是这一个。我不知道就不来当巫师，我不懂得就不会当“尼扒”。明天我抬着弩弓到你在的地方，明天我挎着长刀到你住的箐沟。我可以把它射死，我能够把它砍掉。你心中不要难过，你内心不要悲伤。我转来转去晚上转到你在的地方，我走来走去早晨走到你住的箐沟。有十二种东西正在加害你，有十三种隐患附在你身上。明天我拿着弩弓来瞄着它，明天我举起长刀来对着它。把它撵出高山，把它赶走出大江。你心中不要难过，你内心不要悲伤。明天我守住苍娜（一种鬼鸟）来的路口，明天我把着恶鬼来的地方。用弩弓瞄着它，用长刀对着它。我就是射苍娜的人了，我就是杀恶鬼的人了。

（三）出　葬

死者出葬时，要进行送葬仪式。首先，祭司对着众人撒一把

米，人们忙用衣角接着，放入口中嚼碎涂在自己额头上，表示死者与活着的人分开了。然后由已婚男子抬起棺材上路。送葬路上，长子在前头领路并一路上不停地撒纸钱；幼子举火把跟在后边；其余的孝男孝女要在半路上伏地跪下，让棺材从他们身上抬过去，称“搭桥”。全程共“搭桥”三次，前两次跪向坟墓的方向，后一次跪朝死者家宅的方向。若墓地较远，中途可以休息，主人要给抬棺材的人敬酒上烟。

禄劝翠华乡一带，出殡必须在上午十点左右，先请巫师念《开路经》，念经毕，一人将祭祀的碗击碎，众人随即抬起棺材出发。死者直系亲属按照男女长幼依次跪伏于门外道路上，让棺材由他们身上抬过。行至村口岔路口时，巫师摇铃念《指路经》，孝子跟随他正反绕棺三转后，即抬上山。届时，由一妇女向抬棺木的亲友们撒些谷米，并喊道：“大家的魂都要回来，不要跟着死人走！”

碧江傈僳族安葬死人通常选择在鼠、兔、蛇、猴、鸡、猪这几日。发丧前，把尸体抬到门外空地上，放在篾笆上，死者头、脚处各插两根栗树枝，请“尼扒”作“忧富根”，然后把四棵树枝砍倒，两个青年在前面持刀吼叫，把尸体抬到墓地，家属在半路上返回。在武定、元谋地区，埋葬死人必须赶在太阳落山之前，因为人们认为这样一来死者后代的眼睛便不会瞎。棺材抬到坟地时，绕坟转三周并烧纸钱于墓穴，这是儿女给死者亡灵的“私房钱”，让死者在此安心过日子，不要操心家事，不用回来。在墓穴内撒米成“人”字状，用一枝黄葛树，在烧过纸钱的墓穴中扫三次，这时此前挖坑的人要回避。棺材放入坑时有人大声喊：“死人入！”同时，用黄葛树叶枝往坑外刷扫一次，众人喊：“活人出！”棺木入墓穴，脚向坟头，头朝坟尾，安置妥善后，舅舅和死者儿女背对墓穴往里面扔土，死者为男性扔九把土，反之扔七把，然后埋土。当天只把坟土填平，男的隔九天，女的隔

七天，家属才来垒坟，当然也有当天垒好的。垒坟时一人大声问：“敢死不敢死？敢病不敢病？”众人应声道：“不敢死，不敢病！”回家时将埋人的簸箕丢于山上，取下锄头，换套在锄杆另一端，反抬着返回。死者家属在门口准备好一桶水，撒向送葬人身上，边撒边再次问道：“你敢不敢病？敢不敢死？”送葬的人再次回答：“不敢病，不敢死！”当晚，死者家中不留宿任何客人，就是出嫁到远处的姑娘也如此，她们多在村中其他人家借宿。据说，当晚死者的亡灵还要回来探亲。人死后家属要戴孝，死者为男性戴孝一百二十天，死者为女性戴孝九十天。[①]

对于非正常死亡者，即各种形式的凶死者，不能从庭院大门口抬出去，而只能从侧门或后门抬出，没有后门的人家要挖墙洞或从窗子抬出去。死于外地者，不得抬回家中，就在外面入棺，并不能埋到家族墓地里。

傈僳族相信人死后照样有灵魂存在，因此埋葬死者时须用其生前所用的日常生活用具陪葬，目的是让死者的灵魂在阴间能正常生活。陪葬品一般挂于墓旁竹竿上。死者是男性，埋葬时把他生前用的砍刀、弓弩、箭包和所有喜爱的饮酒、吃饭的竹桶、木碗等作为陪葬；如死者是女性，则陪葬以纺织工具、麻布挂包、煮饭用具及死者餐具等。

（四）修　坟

碧江县傈僳簇对修坟极为重视，并且把这项工作当做是给死者修建房屋。坟墓用灰土、砖和石板修建而成。修墓时间，贫困人家选在埋葬死者的当天，这样可以免去酒饭；而富裕户则安排在死者死后的一周后，并选择吉日，要避讳与死者属相冲突的日

① 吕大吉、何耀华总主编，张桥贵等主编：《中国各民族原始宗教资料集成（傈僳族卷）》，中国社会科学出版社2000年版，第810~817页。

子。主人要事先准备好青石板数块，用来做顶，杀猪、牛做祭品，还要蒸天雄米饼，死者是男性的九块，反之七块，并且还要煮米饭，但不是用来吃的，而是抛在墓地。牛肉、猪肉煮熟后，除用做祭祀外，其余的用来款待参加修墓的同族和亲友，吃完肉后，亲友们要一起跳“死舞”、唱“死歌”，内容一般是报告参加修墓人数和当时的情况并要求保佑生者健康无病。修墓祭祀时，有一个人领祭，而且必须是男子，他手持木棍叙述与死者永别后的心情，并追忆死者生病、祭鬼直至死亡的过程、告慰死者安息。然后领祭人用刀子把木棍砍断，表示与死者分道而行，并且告诉死者，大家要归去，避免与死者同行。这天，同族、同村的亲友都携带着酒、玉米和钱来参加吊祭，主人用酒肉招待，并饮合杯酒，男女不拘，以表达相互抚慰的心情。

由于较为分散，受周边不同民族文化的影响，不同地区的傈僳族的丧葬习俗也不尽相同。梁波先生在考察鹤庆南边一个叫波罗箐的小山村时，发现这里居住的花傈僳的丧葬习俗又与其他地方的傈僳族有差别。①

按花傈僳人的风俗习惯，老人刚去世，家人会马上宰杀一只山羊，用一只完整的前胛骨经过火烧，然后请“达咱哈”（祭司）看裂纹，并以此来测定装殓的时辰，一般测定在当天的某一个时刻。装棺时再宰杀一只山羊，依旧火烧一块前胛骨来测定何日出殡，大多停灵柩一至两天。

花傈僳人家，每逢老人去世，家人及较亲近的族人，须在老人断气时，均身着本民族服装，并且男女都要把衣服的里面翻朝外反穿。男子把自己编织的彩色窄布幅，折叠成三寸宽套于头上。邻近的汉族、彝族、白族等民族的男女老少到花傈僳人家吊

① 梁波：《鹤庆花傈僳的奇异葬礼》，载《大理文化》2005年第5期。

丧，也套布幅于头上。他们尊重花傈僳族人的习俗，事先请傈僳族朋友编织好，平时妥善保管，用时自带前往。

花傈僳人以土葬为主。一般亲友不必送礼，但至亲好友每户送一只山羊，用于宴客。死者入土为安后，先前反穿衣服的人们都可以把衣服重新反过来。当天晚上，村民们举行“打跳”（也有译作“跌脚”，一种集体舞蹈），唱本民族歌谣以使死者家属尽快忘却忧伤。之后，每逢七天、十三天、二十五天、三十七天、四十九天等，由“达哨哈”领路，到坟墓地上绕坟跳舞，同时演唱哀婉的曲调。晚上则又举行欢快的“打跳”活动。

（五）《指路经》

《指路经》在傈僳族的丧葬文化中具有重要作用，各地的《指路经》又有不同，但总的说来就是人死后为其指路，使他的亡灵能够安全到达祖先曾生活过的地方。

怒江傈僳族认为，人死后其亡魂多留恋家人，不愿离去，但这样会伤害到家人。因此，必须请巫师为亡魂念唱指示去向的词调，好让死者的亡魂尽快同活人分离，去向祖先亡灵的栖息地。怒江地区有一首《亡魂指路词》这样唱道：

祖宗有七条路，
祖先有九股道；
七条路有你一条，
九股道有你一股。
六条道路是人的路，
八股道路是人的路。
有七双筷子送你一双，
有七个碗赠你一个，
有七棵树送你一棵，

另外六棵送给别人。

…………

你只能走自己的路，
你只能砍自己的树。
栽竹子的地方你去栽，
你可不能转过身！
你若转过身，
不能走祖宗的路。
慢慢地一步一步走，
走七步路有你一步路，
走九步路有你一步路。
人类地方分六份，
人类居住地方有六处，
只有一处是鬼在的地方。
阴间是鬼在的地方，
死人住处是阴间管底处。
那里有你祖宗的碗，
那里有你祖先的筷子；
只能用祖先的碗，
只能使祖先的筷子；
不得听别人的话，
不准讲外人讲的话；
如果听从别人的话，
如果讲外人讲的话，
就不能走祖宗走的路！

就不能去祖宗去的地方![1]

禄劝县屏山傈僳人举行丧礼时，一定得请祭司“西波”念“壳者阿包期”，即《开路经》。

凡老人亡故，家属须携带酒一瓶，去请祭司“西波”前来诵经。到达祭司家门口时，不得擅自进入他家，要在门口大喊：“请借个火!”祭司随即出门迎接。报丧者进屋后，舀点水滴在祭司身上，他就知道是死了人，这时不管祭司有多忙，他也得放下手中的活计，带上法器，背上祭祀用的篾帽前往死者家。

“西波”先念《高采查德经》，向死者家属询问死者姓名、性别及年龄。然后“西波”自我介绍，并说“这次由我主办丧事”。接着朗诵《修者木达附经》，说：“祭祀要用一只鸡，鸡必须长得肥壮，茶水要泡好，酒要倒好，饭要煮好，盐巴要放好。养满三年的公鸡已等你，公鸡的脚趾已长弯了，可以给死者享用了……死者的灵魂，你要到‘地土面也卡’（即十八层地狱），阎王爷问你，你在世上有没有礼物，如果有，地狱才会收容你。”

《马父调》是母亲逝世后，舅家前来吊唁，烧纸钱财帛时“西波”唱的祭祀调，此时须先将死者的身子翻一遍。“西波”先交代死者的姓名和年龄，然后念唱道：“左边有你的儿子，右边有你的姑娘和儿媳，你头上边有你的后家（娘家）舅舅站着，还有你的家族和亲戚。大家都给你送来了大米、酒、钱和牲畜，你快来领走这些东西。右手接牲畜，左手接酒、肉和大米吧!”

---

① 转引自吕大吉、何耀华总主编，张桥贵等主编《中国各民族原始宗教资料集成》（傈僳族卷），中国社会科学出版社 2000 年版，第 811 ~ 813 页。

三、傈僳族丧葬禁忌

傈僳族丧葬时的禁忌颇多，诸如当死者死亡时，亲属及其全寨子的人都不能下地干活，不准洗衣服，不准大声说笑、唱歌，更不准吃辣椒，等等。

傈僳族认为大声说笑、唱歌会吓着死者的灵魂，导致他失去记忆，从而无法回到祖先的栖居之地；吃辣椒被认为是一种对死者的仇视和挑衅行为，因此，除死者的死敌外，傈僳族人一般都不在丧葬期间吃辣椒；在丧葬期间干农活、洗衣服之类，则被认为是在责骂死者生前是懒鬼，迫使死者的亡灵有一种负罪感，到了另一个世界后将有干不完的活计。①

傈僳族丧葬习俗中的另外一个禁忌，即祭司在唱《丧葬歌》舞时，祭司本人不得半途而废，否则，死者的亡灵将魂飞魄散或无力回到祖先栖居的地方，从而变成孤魂野鬼。参加唱歌的人也不能中途退出，要一直唱完为止。过去，人们认为，如果歌唱者中途随意退出，那么他们的灵魂就会四处游荡而去，不肯转回来，失去灵魂的人会因此而得病，甚至最后会因为灵魂转不回来而导致死亡。如今，已经没有多少人相信这一说法，但久而久之，这已成习俗。②

不同地区的傈僳族的丧葬禁忌也不一样。在盈江地区，出殡送葬时，按习惯要将棺材一直抬到墓地，中途不得歇息，如是歇了一次，死者为男性就得再歇八次，死者为女性就得再歇六次。究其原因，据说男人有九条肋巴骨，女人有七条肋巴骨，歇九次

① 斯陆益主编：《傈僳族文化大观》，云南民族出版社 2006 年版，第 84～85 页。

② 李四明、左玉堂等：《丧葬歌》“后记”，云南民族出版社 1992 年版。

表示以后转世来人间才有九条肋巴骨，如歇了五次，转世后就只有五条肋巴骨，成为发育不健康的人。一次不歇可以完整地保存肋骨，那就再好不过了。怒江傈僳族地区，人死后亲朋好友都会携带着包谷、大米、猪或羊到死者家里吊丧并安慰其家属，但决不能把鸡蛋送去。不能让猫触及死者的遗体、灵柩；不准拿铁器陪葬。人死后三天内，屋内火塘的火不能熄灭。

傈僳族服饰文化变迁研究

内容摘要：五彩斑斓的傈僳族服饰诉说着傈僳人的故事，演绎着傈僳人的历史，蕴涵着博大精深的傈僳文化。因此，探究傈僳族服饰内涵及其演变是探究傈僳族文化变迁的重要组成部分，具有深远意义。本文将从傈僳族服饰的起源、概述、特点和服饰的演变等几个方面阐述傈僳族的服饰文化，以飨读者。

关 键 词：傈僳族 服饰起源 概述 特点 演变

民族服饰作为一种文化符号，是一个民族文化的载体。解剖这一符号，对于我们探索一个民族的文化心理和精神特征，了解该民族的生存方式及历史文化有着重要的意义。民族服饰作为一种物化了的精神产品，它保持了鲜明的民族特色，有地域特征、社会特点、生产方式、宗教信仰、民俗特征，折射出了该民族丰富的审美情趣和审美心理。傈僳族服饰作为一种傈僳族文化的符号和历史现象，其稳定性总是相对的，而变化发展却是绝对的。今天，随着社会经济的发展和时代的进步，傈僳族人民的生活水平不断提高，审美意识也在不断增强，其服饰在保持自己鲜明的民族特色和浓郁的乡土气息的同时，也在不断吸收汉族及其他民族的文化。同时，时代的因素亦会渗入傈僳族服饰文化内涵里，傈僳族服饰将会呈现划时代的新面貌。

一、服饰起源传说

（一）男子“喜鹊衣”传说

傈僳族人在从金沙江两岸到怒江峡谷，再到高黎贡山的迁徙过程中，其男人服饰最早来源于“喜鹊衣”。相传很久以前，有一傈僳族孤儿天天都在发愁。有一天，突然飞来一只花喜鹊开口问孤儿：“你为什么发愁?”孤儿回答说，因父母亲去世，父母亲生前安置下的猎扣现在找不到了，所以实在无法生活下去。花喜鹊说：“我领你去找找看。”由花喜鹊领路，孤儿终于找到了父母生前安置下的七十七个麂子扣和九十九个山驴扣，并且获得许多猎物，从此有了生活来源得以生存下去。在捕获的猎物中，孤儿看到有一个年幼的麂子，就把它放了。可麂子不停地甩甩尾巴、摇摇头，磨蹭着不愿意离开。孤儿没有办法，干脆把它领回家。此后，孤儿每次打猎回来桌子上早已摆满了热腾腾、香喷喷的饭菜。一开始，孤儿还认为是邻居张大妈帮自己做的，并没有过多留意。但后来觉得有些不对劲，明明好多次都看到张大妈上山捡柴去了，怎么可能帮自己做饭呢?第二天，他拿起弓弩，假装出门的样子躲到后院，想看看到底是怎么回事。只听“哐啷”一声，麂子变成一个水灵灵的姑娘从圈里出来了，并开始烧火煮饭。说时迟，那时快，孤儿一个箭步冲上去抓住姑娘的手，请求她嫁给自己。姑娘脸上泛着红晕，转过头，点了点头，答应了。此时，孤儿再也找不到花喜鹊的影子了，为了感谢和缅怀花喜鹊，孤儿用各种兽皮和不同的羽毛做成一件黑白相配的花喜鹊式样的衣服穿在身上。从此以后，傈僳男人都仿照他穿这样的衣

服，并取名“喜鹊衣”。①

（二）“五彩军功章”的故事

人们把傈僳族妇女美丽的衣裙称为“五彩军功章”，这反映了傈僳族总是和战事联系在一起的事实，同时也说明在历史上他们所经历的战乱是何等的频繁。明正统六年至十三年（1441—1448年），兵部尚书王骥“三征麓川”，大败勾结外族入侵国土的思氏土司父子，将其逐出大金沙江（今缅甸伊洛瓦底江）以外。在这一过程中，傈僳族功不可没，他们应征入伍，帮助明军守卡、送粮、当向导，有的还战斗在战事最激烈的地方。其中，有一位傈僳族年轻人，他身材魁梧、力大无比、聪明过人，作战勇猛。年轻人娶了寨子里最漂亮的姑娘为妻，但新婚不久，战争爆发，他毅然告别心爱的妻子，从容奔赴战场。战斗中他机智过人，百战不殆，多次荣立战功。那时，军队用不同的颜色表示不同的战功，一等功披红彩带，二等功披黄彩带，三等功披绿彩带。年轻人每次立功受奖之后，马上想起家中那望穿秋水盼望自己回家的妻子，于是就把彩带寄回去向家人报喜。妻子将彩带缝在衣服上，以表示对前方丈夫的思念，同时也是一种荣耀。其他妇女发觉后也竞相效仿。从此，用五彩布条缝制衣裙逐渐演变成傈僳族的传统服饰。

还有一个类似的故事，但却悲壮、伤感得多。

很久以前，傈僳族的边塞因战事而不得安宁，青壮年都到前方打仗去了，只剩下妇女、孩子和老人留守后方。仗越打越激烈，男人们离家也越来越远。他们在前方英勇杀敌，打了很多胜仗，缴获了很多不同颜色的战旗。丈夫们越是获胜越是想念家中

① 林德忠：《傈僳“喜鹊衣”传说》，载《云南日报》2001年7月17日，第C3版。

的妻子，于是他们干脆把每次获得的战旗一一寄回家。后方的妻子们也十分思念亲人，就把这些战旗珍藏起来。三年不见丈夫的踪影、五载不闻亲人的音信，最后却得知丈夫们在前线阵亡的噩耗。妻子们悲痛欲绝，为了永远纪念丈夫，她们把珍藏的战旗一块块拼凑起来，缝成衣服穿在身上，从此一代代传下来，沿袭至今。[①]

傈僳族妇女的服饰为什么会如此花花绿绿的呢？据说很久以前，有两个傈僳族姐妹，父母早逝，无依无靠，家里穷得叮当响。但姊妹俩从小勤快，干活麻利，特别是妹妹天天去捡别人家砍剩的麻树桩，时时去找他人丢掉的碎麻，又用红、蓝、绿等各种染料把麻染成花花绿绿的，再制作成各种色泽的碎布，最后把碎布连接并缝合成五彩缤纷的服饰。这时，正赶上一人家迎亲娶媳妇，妹妹就身着五颜六色的着装去参加婚礼。结果新郎看到小妹的衣服十分漂亮，就没有娶原先订下的那位姑娘，而娶了这个穷小妹。所以，后来村里的女孩子都跟这姊妹俩学做这种花衣服的手艺。于是，傈僳族女孩的衣服就都花花绿绿的了。[②]

对一个历史上相对弱小的民族来说，傈僳族服饰来源传说记录着傈僳民族动荡不安、沉重的历史，寄托着他们对幸福生活的向往与追求。斯琴高娃称傈僳族服饰为“穿在身上的英雄史诗和浪漫情怀”。[③]

---

① 马向东：《德宏民族文化艺术论》，德宏民族出版社2006年版，第204～205页。

② 贺云华、李楠编著：《永昌民族食俗轶闻集锦》，保山日报社印刷厂印刷2005年，第60页。

③ 斯琴高娃：《傈僳族服饰：穿在身上的英雄史诗和浪漫情怀》，载《中国民族博览》1997年第5期。

二、傈僳族服饰概说

（一）众人喜爱的麻布衣

唐樊绰《蛮书》卷四“名类”条载：“栗粟两姓蛮、雷蛮、梦蛮，皆在茫（按：茫应为邛）部台登城东西散居，皆乌蛮之种族。丈夫妇人以黑缯为衣，其长曳地。”根据他们的服饰“其长曳地”，可以断定就是后面史料中多次提及的傈僳族的麻布衣。明天启刘文征《滇志》卷三十《羁縻志》“种人”条载：“力些，惟云龙州有之。男囚首跣足，衣麻布直撒衣……妇女裹白麻布衣……”从这些记载中我们可以看出，麻布衣在傈僳族生活中的重要地位及作用。傈僳人钟爱自己的“雅巴驰”（傈僳语），即“麻布衣服”的意思。新中国成立前，怒江地区的傈僳族服饰用料基本上是清一色的麻线，只有少数富裕的人家和上层人物才穿得起棉布制作的服装。种麻和织麻几乎成了傈僳族生产劳动和生活中不可或缺的部分。傈僳族有一个麻氏族就是最好的佐证，据传麻氏族以善于种麻、织麻而得名。傈僳族大都居住在高寒山区，每个傈僳族家庭都有一块专门的麻地，春播秋收。自古以来，傈僳族妇女便熟练地掌握了种麻、收麻、渍麻、纺麻的全套技术。傈僳姑娘长到十一二岁，便开始跟随长辈学习渍麻和织麻技术。结婚前，她要织出足够的衣服做嫁妆，婚后则要担负起纺织全家人穿衣所需麻布的责任。

傈僳族的纺织机十分简单，用两横两直四根木棍搭成织架，或用四根木棍插入土中，上面扎两根木棍即成织机。织麻布时，先把纺好的麻线一头拴在木架上，一头扎在腰间就成为经线。纬线则用木梭子装上麻线，有的干脆用手当梭子，来回传送。一个手巧的织麻能手，一天可织出五寸宽的麻布六尺。麻布一般都不

染色，缝制出的衣裙都带有天然的乳白色。也有的人用水冬瓜树皮或野白蜡树籽、锅底烟灰和盐水混合煮后，把白麻布、麻线染成灰色、黑色。

用麻布缝成的衣服虽然看上去不像棉布特别是化纤织物那样柔软，但却十分舒服、贴身。特别是傈僳族妇女根据其特性设计的前后对开的长衫和褂式披风，穿在身上，人动衣飘、人静衣垂，给人一种潇洒自然之感。男子上身普遍穿这种麻布无领长衣，衣长至膝盖下，中间两侧开口，不用纽扣，多喜欢于腰间系带，穿着时把衣服前部合拢系紧，再把衣服长襟下边的角塞人衣服间，自然形成一个弧，衣后片则为后摆，不加装饰。每当节日之际或劳作之余，傈僳族青年男女围在火堆旁翩翩起舞，飘逸的麻裙、麻衫在火光的照耀下色彩斑斓，透出几分豪爽、几分神奇。

（二）傈僳族男性服饰

随着时代变迁和社会进步，傈僳族男性服饰逐步演变成猎装、便装和盛装三种。猎装是外出打猎时所穿的着装，它一般是由兽皮制作而成的马褂，并配有长刀、弩、枪等狩猎工具；便装简洁、轻便，适宜从事劳动；盛装是人们在盛大节日、喜庆时所穿的五彩斑斓的服饰。但这三种服饰没有较大区别，基本由青布包头、绒球项圈、对襟长衫或短衫、白长衫、大襟衣、腰带、大裆裤、漆箍、吊筒、竹麻草鞋、挎包组成。配以“海贝带花包”、胸花、辫花缀作为装饰，砍刀、箭包、弩弓和火药枪为贴身之宝。《皇清职贡图》卷七“释文”条称：“相传楚庄蹻开滇时，便有此种。……男子裹头，衣麻布，披毡衫，佩短刀，善用弩，发无虚矢。”[1] 个别富裕人家男子左耳戴一串大红珊瑚，以

[1] 《皇清职贡图》，辽宁省新华书店出版发行1991年版，第842页。

示在社会上享有的荣誉和地位。男性服饰的各个组成部分在傈僳族日常生活中都有其特殊作用和某种特定的象征意义，是傈僳族长期以来生产劳动实践的结果，体现了傈僳族人的聪明才智。

青布包头 包头（傈僳语叫“务特”）是傈僳族的头部装饰。清余庆远《维西见闻纪》中记载：“男挽髻戴簪，编麦草为缨珞缀于发间……”① 以前，人们多用五丈六尺长的青色或蓝色棉布直接盘绕在头上，并形成各种各样篱笆花形状，包头右上角系留有五寸长的布头。后来用细细的藤篾做成的衬圈固定于头部，再用青色或蓝色布缠绕，这样既固定了头发，起到保暖的作用，又能抵挡外界物的侵袭，起到保护的作用。另外，当傈僳人外出露宿时，可以把包头拉散当做被子使用；上山打猎捕获到猎物时，可将包头拉散捆绑猎物；攀崖壁上树时，可将包头拉散当做绳索使用。真是物尽其用。

绒球项圈 项圈，傈僳语叫“给子着络”，傈僳族男女都佩戴项圈，但只有男式项圈有绒球，所以称“绒球项圈”。制作绒球项圈，先用藤篾编制项圈衬，外面再用布包起来，布上钉用鱼骨制作的“巴子”（也就是纽扣），“巴子”上串有各色绒球花缀。项圈不仅是服饰的组成部分，而且还是护脖器。

白长衫和大襟衣 白长衫和大襟衣既可做成套装，也可制成单衣。白长衫是用白布缝成双层肩背的开胸合衣，单穿时背部和胸部都缝上蓝色和黑色的四方形布。大襟衣用黑色或蓝色布做成，多数为长袖、高领，也有制成马褂的。白长衫、大襟衣和大裆裤都在领口、袖口、裤口等地方绣上星星和月亮图案。穿着白长衫和大襟衣象征披星戴月，一清二白。

腰　带 腰带多数为金黄色或红色，体现傈僳男人英俊、洒

① ［清］余庆远撰，李汝春校注：《维西见闻纪》，维西傈僳族自治县志编委会办公室编印 1994 年，第 51～52 页。

脱、豪爽的个性。另一腰饰物——海贝带花包——是傈僳族男人的传家宝，是傈僳人财富的象征。它的制作是先用麻线织成带，再钉上三百六十五个大小一致的海贝壳，在带子上佩挂绣有花缀的精美别致的花包。海贝带花包象征日日勤奋、年年富裕，兼有护胸防病的功用。

漆　箍　漆箍是用于固定脚套“吊筒”的几根细藤圈。它的制作较简单，将藤篾削细捆成圆圈上漆即成。漆箍不但可以护膝、防止蚊虫叮咬，也是傈僳族男人藤篾工艺的展示，同时还是送给心上人的爱情信物。

吊　筒　吊筒（傈僳语叫“其柱”）即腿套，它用白布或白帆布做成，上面绣有纵横交错的星星和月亮，象征爱情永恒，同时也具有护膝防虫的作用。

竹麻草鞋　竹麻草鞋（傈僳语叫“麻竹其尼”），傈僳族居住地竹子较多，他们应用竹子制作草鞋，先将竹篾搓揉成麻，然后将竹麻编制成竹麻草鞋，这样的草鞋可穿半年到一年。

另外，配饰还有辫花、胸花、花包以及口弦、三弦、真箫、长刀、短刀、弩子、箭包、火药枪等。

（三）傈僳族女性服饰

清张泓《滇南新语》“夷异”条载：“（傈僳）服饰诡异，难以笔罄。”[①] 这告诉我们傈僳族服饰，特别是妇女服饰五彩缤纷，难以用语言来表述。傈僳族妇女的服饰美观大方，主要有两种款式：一种上着短衫，下穿裙子，裙片及脚踝，裙褶很多；另一种上穿短衫，下着裤子，裤子外面前后系小围裙。傈僳语称妇女的短衫为“皮度”。短衫长及腰间，对襟、满圆平领、无纽

---

① 高国祥主编：《中国西南文献丛书》第1辑（第119册），兰州大学出版社2003年版，第348页。

扣，平常衣襟敞开，天冷则用手掩住，或用项珠、贝、蚌等压住。有的袖口以黑布镶边，衣为白色，黑白相配，对比强烈。新中国成立前，由于各地傈僳族人所穿麻布颜色的差异，就分黑、白、花傈僳三种。黑、白傈僳妇女普遍穿右衽衫上衣，麻布长裙，已婚妇女耳戴大铜环，长可垂肩，头上以珊瑚、料珠为饰。年轻姑娘喜欢用缀有小白贝的红线系辫；有些妇女还喜欢在胸前佩一串玛瑙、海贝或银币，傈僳语称这种胸饰为“拉白里底”。有的在海贝上刻有简单的横竖纹或钻以小圆孔。有些贵重的胸饰价值一至两头黄牛。有些妇女不穿长裙而穿长裤，腰间系一小围裙，头戴青布包头，耳戴小珊瑚一类的饰品。妇女均喜欢在上衣及长裙上镶绣花边，行走时长裙摇曳摆动，色彩翻飞，非常漂亮。女子年幼时，头顶留三个尖角发，此后逐年增多，到十五岁蓄满。头顶用羊毛织成的带子编成的斗帽，傈僳语称“吾底”，维西傈僳族妇女一般裹头帕、头巾，上缀贝壳、料珠，与怒江傈僳族妇女所戴的“欧勒帽”不同。澜沧江一带傈僳族妇女在额前戴一串齐眉粒珠，别具风采。有的上身内穿白底黑纹短装，外罩大红或深黑色坎肩，下系百褶裙，有的在裙外面再系上风格独特的刺绣围腰。百褶裙分长裙和短裙两种：长裙拖到脚面；短裙及膝，着短裙则要裹上绑腿。

傈僳族女人爱美，她们身上最引人注目的就是她们的“拉白里底”胸饰和“欧勒帽”。

“拉白里底”是胸饰，其用料除了玛瑙珠、海贝、珊瑚珠外，还可以用银币等。把它们串成长长的一串，颜色各异，长短不尽相同，几串甚至几十串一起佩戴在颈上，飘洒在胸前，显得活泼、华丽。当然每个人的戴法也不尽相同，有的先把银币或海螺片穿成的大串斜挎肩上，然后再戴上串串小珠；有的把珠串按长短分别套在脖子上；有的还在玛瑙大珠或海贝上刻花纹；还有少数富有的妇女在腰间系一条缀满刻有黑色条纹的海螺片串带。

“欧勒帽”用珊瑚珠和海螺片编串而成。选几个直径两厘米的乳白色海螺壳，先削磨成片，在上面钻出小孔，再用线把小海螺片串成一个可以套在头上的帽圈。用同样的办法把珊瑚削磨成大小均匀的小珠，在上面钻孔，用细线串成小串，分别为红、白两色，下端坠一个小铜球，把珊瑚珠串连在海螺片帽圈上。白色的五至十串一排，然后再把另外五至十串红色的连在帽圈上。这样依次缀成一个珠套，戴在头上，就成了色彩搭配和谐的“欧勒帽”。

每当头戴“欧勒帽”，胸饰“拉白里底”的傈僳女人走动或做其他事时，下垂的珠串左右摇曳，发出细细的脆音。贝片、玛瑙珠在阳光的照耀下折射出五彩的亮点，给婀娜多姿的女人增添了无限风采。

关于傈僳族妇女的“欧勒帽”头饰有一个动人的传说：很久以前，人间遭遇干旱，饥饿夺去了无数人的生命。有一对失去双亲的青年男女，带着仅有的一把长刀、两升米和一只大公鸡，跋山涉水去寻找能生存的土地。他们来到一个山清水秀的地方安了家。姑娘为了给小伙子织一套舒适合体的衣服，跑遍群山，采来荨麻纺成麻线，终于织成了一件横纹长衫，送给了小伙子。在姑娘辛劳的日日夜夜里，小伙子也在悄悄地为心上人物色礼物。当他看到美丽的姑娘劳动时，山风常常吹乱她的长发，长发遮住双眼，发丝刺得姑娘的眼睛不停地流泪，便有了主意。夜里，他看见明月高悬，那么美丽，便决定用像月亮那样洁白光滑的东西做成一顶能拢住姑娘长发的帽子。小伙子听说唐古拉山下有像月亮一样洁白的砗磲壳，人们常用它来做装饰品，于是下决心去找它。历尽艰辛，他终于得到了美丽的砗磲壳，于是就不分白天黑夜地打磨起来。功夫不负有心人，小伙子终于磨出了一大堆又白又亮的砗磲片。小伙子从山上采回了五光十色的果子，用姑娘搓出的麻线，把这些砗磲片和果子分别穿成串，美丽的“欧勒帽”

终于完工了。在一个明月当空的夜晚，小伙子捧出它戴在心爱的姑娘的头上。从此“欧勒帽”便成了傈僳族小伙子赠送给心上人的定情物，一直流传至今。

三、傈僳族服饰特点

作为一种独特的文化和艺术现象，丰富多彩的傈僳族服饰不但具有悠久的历史，还显示出鲜明的民族特点。服饰作为傈僳族文化的一种载体、一种符号，不仅体现了地域特征，而且体现了一定的等级特点。它完整地体现了傈僳族人民千百年来形成的美学、宗教、政治、哲学等方面的传统观念，蕴涵着傈僳族人民在文化结构方面深层的心理积淀。

（一）生态环境印痕

服饰作为人类的需要，其最主要的作用和目的就是保护人体不受损伤，即抗寒取暖，因此它的质地、款式、图形和色彩等的选择就必然与其所生存的环境特别是自然环境相适应，从而以减少日晒、风吹、霜冻等对人体的侵害。[①] 所以我们得出这样的结论：傈僳族服饰也必然产生于其特定的生态环境中。

1. 地域特征

傈僳族系古游牧民族氐羌族群的后裔，历史上过着迁徙无常的游牧生活，千百年来形成了“大分散、小聚居”的分布格局。由于各地自然环境及经济形态等条件的差别，造成了各地傈僳族服饰风貌异彩纷呈的局面。我们以不同地区傈僳族女性服饰的特色来描述其地域差异。

---

① 孙发鑫：《彝族服饰艺术的文化内涵初探》，载《中南民族学院学报》1996 年第 6 期。

宁蒗一带的白傈僳妇女普遍穿右衽上衣，素白麻布长裙，耳戴白色珠料。

永胜一带的黑傈僳妇女则不穿长裙，着右衽上衣，腰间系一小围腰，长裤，黑布包头，耳戴小珊瑚一类的饰品。

丽江黎明乡一带的傈僳妇女则上穿彩色镶边对襟坎肩，下着彩色长裙，头缠花布头巾。

华坪县通达乡一带的花傈僳服饰更为鲜艳夺目。妇女喜穿右衽窄袖长袍，在领口、胸襟、袖口等处均用彩线相间绣上许多花边。长裙则用红、白、黄、蓝、绿五种颜色的十二块五寸宽彩布直条拼合而成，裙脚再绣四道花纹图案。头戴人字交叉盘成的黑布包套，套沿垂挂彩须；腰系自织羊毛红色宽带，身体两侧还垂有两块对称长布；手戴玉镯，耳缀银环，胸挂串珠，肩挎麻线织成的洁白包包，显得五彩缤纷，端庄高雅。每当逢年过节、婚嫁喜事之时，傈僳姑娘穿着美观的花衣裙走来走去，令人眼花缭乱、目不暇接。

临沧地区傈僳妇女着长袍，外套蓝色大襟褂子。长袍以黑布为底，长及脚面，左前胸部和面襟右端镶拼红、绿、黄等色布条和花边，色彩对比鲜明，两袖袖口在肘部镶有色布条。系围腰，围腰上镶有多色布条，正中镶一长条，与下镶的色布垂直连接。腰带以色布缝成，固定在围腰上口包头，将头巾缠于脑后向额际牵搭交叉，两端分别搭在后脑部，色布与线须正好垂搭于两肩。随身背挎色彩艳丽的编织筒帕，穿短裤长略过膝，花布裹腿，戴铜或银质耳环。有的地方，妇女穿蓝色大襟衣，前幅长至小腹，后幅长至小腿，衣襟边缘、肩部、衣袖都用各种色布拼接，白布做衣领。外穿彩色右开襟短褂，色布镶边，前排正中钉五排银泡，每排二十个。穿蓝色短裤，系围腰，小腿套腿套。黑布头巾，两端系黄、红等色毛线绒球。

怒江地区傈僳妇女穿右衽上衣，着麻布长裙，已婚妇女耳戴

大铜环，头上佩以珊瑚等饰物；年轻女子则用缀着小白贝的红线系发辫。妇女还喜欢在胸前佩玛瑙、海贝或银币串，傈僳语称为“拉白里底”。而居住在泸水一带的妇女则不穿长裙，喜穿长裤，上衣右衽，腰系一小围裙，十分精神。

永胜、德宏地区的傈僳族妇女的服饰色彩极为鲜艳，衣服右衽，裙长及地，衣裙的边角饰有花边，长裙后块以各色布拼成图形，胸和腰都饰有银坠，美观大方。

四川凉山州的傈僳族妇女上着短衫，下穿百褶长裙，短衫长到腰间，对襟、平领。最为引人注目的是她们头戴的“欧勒帽”，整个帽子用海贝壳穿缀而成，非常美观，几乎成了傈僳族妇女的象征。

大理傈僳族妇女的服饰给人的总体感觉为美观、大方。妇女习惯在前额打一种“人”字形状的叠式包头，头缠两丈长的黑布绕子。而年轻妇女的头饰打扮要分三层，底层为黄色或蓝色，第二层用花毛巾，第三层为青包布。不论老少，傈僳族妇女都喜爱戴银耳环，手戴镯子。年轻妇女为显示年轻漂亮，再佩戴一些贝壳、银币等装饰品，有的还成串挂于胸前。妇女下身着用火草或白布、青布加工制作的百格裙，裙长及地，走起路来人如在云中，蹲下裙散开，犹如人在花中。妇女多数腰系自制的白麻布腰带，带上绣有花、叶图案，脚穿布鞋或胶鞋。这种装束使傈僳妇女行走时长裙摇曳摆动，显得婀娜多姿，有一种独特的风韵，使人见之不忘。①

2. 自然经济形态

关于服饰与其地理生态环境的关系，古人早就有认识。《淮南子》“原道训”条载：“九疑之南，陆事寡而水事众。于是民

① 《傈僳族服饰》，载中国文化网（http://www.chinaelement.com/chinaCulture/EthnicGroup/content/lisuzu/fushi.html）。

热披发文身，以像鳞虫；短衣卷不袴，以便游涉；短决攘卷，以便刺舟，因之也。”傈僳族原为游牧民族，绝大部分居住于山区和半山区，素有“一山有四季，十里不同天”的气候特征，其经济形态更是农、林、牧并举，这些在服饰的款式、色彩和质地上有所反映。为了适应山区和半山区的生活环境，裤脚宽大是山区民族服饰的普遍特征，因为宽大的裤脚最能保证人们在上山和下山时腿和膝关节的灵活性，这对于生活在山区的人们具有更加重要的实用性。另外，这些服饰的款式、长短、厚薄，都随环境气候的差异而发生变化。山林之路荆棘丛生、蚊虫繁多，傈僳族都喜欢绑腿，这既可防毒虫又可防荆棘，可谓夏天防蚊虫，冬天保暖。有的绑腿布上面还绣有图案极富装饰作用，既美观又实用。此外，漆箍是傈僳族男女喜欢佩戴在小腿上的藤篾圈，固定在膝关节以下，走起路来沙沙作响，对草虫和毒蛇有一定的防御功能。男子为了便于劳动，防止头发在长期的打猎、采集过程中被树枝扯挂或挡住视线而挽簪子，戴青布包头。

一方面，大部分傈僳族人居住在高寒山区，不但气候寒冷，而且昼夜温差较大，为了适应这些特点，傈僳族服饰大体都有皮褂、坎肩等披饰，以便随着人们的活动和气温的变化或穿或脱，以调节体温。四川德昌的傈僳族，旧时男女白天多穿麻布短衣，披羊皮，夜晚则穿羊皮袄。泸水一带的傈僳族青年男女喜欢在衣服外面套上一件用细纹麻布缝制的黑白相间的长坎肩，称做“傈僳褂子”。另一个方面，傈僳族地区山野空阔、草种繁多、树叶茂盛等自然气候条件有利于放牧养羊，所以傈僳服饰多以动物的毛和麻为主要原料，把毛和麻捻线来织布做衣。怒江地区的傈僳族妇女下身穿用火草或白布、青布加工制作的百格裙或羊毛裙，腰系自制的白麻布腰带，腰带上绣有花、叶等图案，头戴“欧勒帽”。这些都深刻地体现出特定的生态环境及其与之相适应的经济文化对服饰文化演进的内在制约和深刻影响。

（二）年龄、婚否差异及富贵悬殊等特征

少数民族的服饰除了具有划分年龄段，标志着成人与否的社会功能，同时在等级社会里，服饰还是一个人身份地位的外在标志，正如汉代贾谊所言："贵贱有级，服饰有别……之下见其服而知贵贱。"[①] 傈僳族传统服饰在性别、年龄、婚否、地域、贫富等方面的差别主要体现在其多姿多彩的佩饰上。例如，聚居在怒江一带的傈僳族未婚女子喜欢留长发、梳双辫、戴"欧勒帽"，同时把辫子盘在用红、白色料珠、珊瑚、小铜铃、碎碟片制成的"欧勒帽"上边。而已婚的妇女则把发辫盖在"欧勒帽"下边，耳戴长可垂肩的大铜耳环或银耳环，脖子上戴有十几串红、白色珠串，珠串长短不一，长的可及胸部，胸前再斜挎一条由玛瑙、碎碟、银币等钉成的装饰带。这种装饰带是用大碎碟片在黑布带上钉缀而成的，黑白分明，妇女佩戴着装饰更显婀娜多姿、光彩照人。同时银手镯也是傈僳族女子青睐的饰物。维西县妇女头饰分为三种：未婚女性戴瓜皮帽，内衬天蓝色头巾，头巾露出帽檐十公分左右，帽子上拖一条辫子；已婚妇女则将头发盘于头顶，包"老婆头"，帽心呈圆形，外缠绕黑色纱帕包裹，上面再顶一幅蓝色布巾；老年妇女则头包黑色纱帕。但不论老、中、青妇女都佩戴耳环。傈僳族男子的配饰也颇具特色，传统的成年男子大多留短发，并用红色、白色或蓝色的布包头，形似飞碟，而年轻的小伙子却喜欢在包头布上钉贝壳和白色纽扣，并在两端配上红毛线缨穗。少部分男子喜欢蓄长发，梳辫缠于脑后。过去，有威望或个别富裕人家的男子还在左耳朵上戴一串红珊瑚珠，以显示其社会地位和富贵尊严。

---

① 转引自吴建勤、彭恩《傈僳族服饰所透射出的地域文化内涵》，载《甘肃农业》2006年第11期。

四、服饰的演变与发展

人类服饰从御寒、遮羞等简单功能逐步发展为炫耀身份和等级的象征，演变为现代形式和功能统一的文化产物，叙述着人类文明的历史进程，体现了服饰的时代性、文化性。服饰的产生、发展、形成和演变是与每个历史时期人类文明的发展和进步密切关联的。

随着傈僳族地区经济不断发展、人们生活水平日益提高和改革浪潮的持续冲击，新的文化、思潮不断渗透于傈僳族生产、生活的各个方面。在这种不同文化互相碰撞、交流、吸收的过程中，傈僳族古朴风雅的服饰增添了现代风采，让傈僳族服饰变得更加绚丽多彩，展示出具有时代风貌的新风采，就像那开放的马缨花，散发出独特的芬芳。特别是广大的年轻人，由于他们有着强烈的对外参与意识，因而他们更易接受新的事物、新的审美情趣。如今，新型的物质材料、轻便简洁的装束已被腾冲傈僳族男女普遍采用、接受。傈僳女帽被当地傈僳族姑娘称为"卓娅帽"便是一个很好的例证。保山地区傈僳族艺术家蔡文芳（傈僳名"卓娅"）女士作了一些大胆的尝试。她借鉴汉族旗袍制作的方法，把原来男装的白长衫和外罩的海蓝布大襟衣合为一体，形成现在的大襟衣角加白边。女装则把原来的龙尾尖角、围腰、大小腰带和衣服合为一体。在包头的处理上，一般不再采用"篱笆花"托子，而采用柔软轻便的海绵做托子，女性包头则固定缠绕，然后镶珠钉贝。改进后的服装不但参加了 1980 年全国少数民族文艺表演，1982 年中央新闻电影制片厂拍摄的风情片《傈

傈欢歌》也采用了这套服装。[1]

傈僳族服饰的演变受两个方面的影响：一是由于长期同其他民族杂居而受周围民族服饰如藏族、纳西族服饰的影响。二是随着商品经济的发展和傈僳族与汉族之间经济文化交流的加强，傈僳族服饰文化在与汉文化接触的过程中，不断借鉴、改革创新，使傈僳族服饰日趋汉化。

（一）受周围民族服饰的影响

近代以来，因受外来文化影响，不同地区傈僳族的文化差异，特别是服饰差异逐渐显著。聚居在云南维西近城四山，康普、叶枝、德钦的奔子栏，金沙江上游的中甸县属部分，丽江县属的部分高寒山区等地方的傈僳族与纳西族邻近，他们相互通婚、交流，彼此友好往来，并受中央王朝任命的纳西族土司治理，在许多方面受到纳西族文化的影响。他们对纳西族文化采取了仿其习俗、循其礼教的积极吸取态度。尤其是清朝嘉庆八年的傈僳族恒乍绷领导的起义被云南总督觉罗琅玕镇压后，觉罗琅玕深知纳西族头人、土官较汉族官吏更擅长与傈僳族打交道，因为这一带的傈僳族“惟敬畏么些头目……年奉头目麦黍共五升，新春必率而拜焉”。[2] 于是，觉罗琅玕委任了一批纳西族头人、土官来治理与之邻近的傈僳族，从而更加密切了两个民族的关系，加深了纳西族文化对傈僳族文化的影响。不少傈僳族人学说纳西语，能讲纳西族语者极为普遍，甚至连服饰也逐渐变得与纳西族相类似。傈僳族妇女放弃了传统的挽发束箍的头饰，而改戴纳西族妇女的缁布髻；放弃其短麻布对襟盘领衣，而改穿纳西族

① 吴丽佳、蔡文芳：《腾冲傈僳族服饰的文化内涵》，载《保山高等师范专科学校学报》1994年第1期。

② ［清］余庆远撰，李汝春校注：《维西见闻纪》，维西傈僳族自治县志编委会办公室编印1994年，第54页。

妇女的蓝布袄；放弃其麻布裙，而改系纳西族妇女的麻布围腰。男子亦放弃其铜片勒额，而改戴纳西族男子的瓜皮小帽；放弃其麻布及膝的对襟衣，而改着纳西族男装的白布衣。农耕工具亦模仿当地纳西族而加以改进、制造。[①]

藏族服饰对其邻近的其他民族的服饰都有一定的影响，如独龙族、土族、纳西族等民族的男子都有穿藏族服装的习惯。德钦县拖顶、霞若、云岭三乡的傈僳族，除施坝行政村着傈僳服饰外，其他村的傈僳族人均喜穿藏族服饰，从着装上看根本无法分辨一个人究竟是什么民族。贡山县丙中洛及迪庆维西地区部分傈僳族妇女穿无领大襟宽袖短袄，外套红色或蓝色坎肩，下穿长裤，系长裙，右侧腰间系一绣花针线包，中老年妇女绕黑帕子，青年妇女缠红帕子，穿绣花鞋，喜欢佩戴首饰。男子则穿有领大襟外衣，着宽裆裤，裤长及膝，小腿打羊毛布绑腿，戴毡帽或瓜皮帽，外穿“楚巴”或系羊毛带子。在迪庆，这种相互影响的现象很普遍，体现了各民族互相融合、互相吸纳其他民族的优秀成分。

（二）傈僳族服饰的汉化

明王朝建立后，承袭和发展了历代封建王朝对边疆民族地区“以夷制夷”的“羁縻”政策和元代的土官制度，在云南广泛推行土司制度。19 世纪 20 年代，清朝在靠近内地傈僳族分布的丽江、永胜、华坪等地实行“改土归流”。一些世袭的纳西族和白族土司为流官所取代。

伴随着“改土归流”，大批汉族人进入傈僳族地区。以维西县为例，清雍正五年（1727 年）设治建厅，并设立制营，调入

① 马世雯：《近代傈僳族各支系的分布与差异》，载《云南民族学院学报》（哲学社会科学版）1996 年第 3 期。

一千名绿营兵布防，汉族人口开始成批进入县内。随之源源而来的，便是以汉族为主的商贩及各种手工业者。清乾隆年间，以经商为主的江西人进入维西县境内，他们人数众多，有一定的经济实力和社会地位，在县城兴建了名为“万寿宫”的江西会馆。天长日久，这些江西人大多落籍于维西县境内，其后裔聚为村落，至今遗迹尚存。继江西人之后进入维西县境内的四川人也日渐增多，并建了川主庙。

清代，在永胜县的五郎河和蕨莱坪，宾川县的感古山，姚安县的铁索箐，保山县的登埂、鲁掌、卯照以及六库和老窝等土司的辖区内，傈僳族大多与汉人错杂而居，多受汉族头目的统治，长期以来与汉族有产品交换等方面的往来，因而多能讲汉语，其方言词汇中掺杂有相当数量的汉语名词，汉文化对其影响也就相对显著，表现为其男女服饰多仿效汉装，农业生产方式及其农具等物亦多模仿汉人。因此，张征东预言“盖白傈僳族在不久将来，必被汉文化同化之可能”。[①]

新中国成立以来，大量的干部、职工从外地调入，成批的大、中专毕业生分配到怒江、维西等傈僳族地区工作，他们中大部分属于汉族，再加上随之而来的家属子女，人数就更多了。上述人员当中的相当一部分，最后都落籍于傈僳族地区。此外，来傈僳族地区做生意、打工以及从事各种手工业的人中，因时间长久或与本地人产生婚姻关系而定居落户的，至今一直不断。据2000年第五次人口普查，维西县汉族人口合计24 278人，占人口总数的16.6%。[②] 进入傈僳族地区的汉族对其社会主义现代化建设作出了极大的贡献，同时对傈僳族社会的变化，特别是服饰

① 张征东：《傈僳族社会历史调查》，载《云南傈僳族及贡山福贡社会调查》，西南民族学院图书馆编印1986年5月，第7页。

② 《维西傈僳族自治民族简介、民族服饰、民族建筑》，载维西自治县人民政府网（http：//www. wx. yn. gov. cn/）。

的改变起了推波助澜的作用。

流动迁徙生活的终止和定居生活的开端是傈僳族服饰变化的基本条件。自清代三次大规模的人口迁入怒江地区以来，傈僳人民让高黎贡山丰富的自然资源给留住了，大多数人停止了迁徙的脚步，过上了安定的生活。特别是自20世纪80年代实施家庭联产承包责任制以来，一方面，傈僳族不得不精心经营管理自己的承包责任田和山地，可以说是土地留住了他们；另一方面，森林已分为国有林和集体所有林两种，分别由国家和集体管理，傈僳族已不可能今天去这里开垦一块荒地明天到那里焚烧一片森林。这样一来，他们就失去了长途迁徙的可能和条件，于是就定居下来。以往，过着迁徙生活的傈僳族把家庭所有的财富都集中于服饰特别是女性服饰上，女性身上的服饰除了用来展示其亮丽外，最重要的是用来展现家庭财富的多寡。这样做有利于他们迅速离开原居住地，一旦战争爆发、灾祸出现、疾病蔓延或家族遭到迫害等，他们只要穿上衣服（也就是带上了家里几乎所有的财产）即可出发，一夜之间可走七八十里路。过上定居生活后，特别是新中国成立以来，傈僳族服饰慢慢减弱或失去了其象征财富的主要作用，而增加了服饰本身最初应当发挥的作用，即抗寒取暖。人们对财富的理解不仅仅局限于服饰，更多人则把目光转移到其他方面，如房屋住所的好坏、牲畜的多少、家具的华丽与否、生产工具的精良程度，等等。

低廉的价格和便利的穿着也是傈僳族服饰汉化的主要原因之一。今天，腾冲一带傈僳族会做民族传统服饰的人越来越少，服饰价格则越来越高，订做一套男女服装（不含饰物）大概需要3000元。在泸水、福贡等地区，一套男性便装售价250元左右，一套完整的手工制作的女性服饰价值5000元。另外，传统的傈僳族服饰，特别是女性服饰厚实不透气、装扮比较繁杂、制作与穿着费时，不利于生产劳动，而且与现代生活节奏不同步。相比

之下，今天市场上的大多数服装不但便宜、漂亮、经久耐用，还具有冬天保暖、夏天散热的功能。一件衣服一般 30 元左右，如果遇到产品积压，还会有样样 13 元，甚至样样 5 元低价出售的情况，真所谓物美价廉。

（三）服饰变化的特点

傈僳族传统服饰在变化的过程中，表现出以下三个特点：

1. 男子服饰比妇女服饰变化快

在小农经济条件下，傈僳族家庭内部是一种“男主外女主内”和“男主女从”的分工关系。总的来说，男性往往是家庭中政治、经济等一切大小事务的发言人，并作出最终的决定，他们往往比女性更多地参与社会的各种活动，更频繁地接触外界事物，因此观念更新比较快，更容易接受新生事物。20 世纪 80 年代后，生活节奏不断加快，平时大部分傈僳族男性除了过节外已不再穿着传统服饰了，但中年妇女一般都穿传统的服装，只是很少佩戴饰物。

2. 青年人的服饰比老年人的服饰变化快

傈僳族青年男女对外面的世界最敏感，他们不愿意像父辈、祖辈一样世世代代呆在大山里，而是借着外出赶集、打工、串亲戚、做生意、求学等机会，他们不断接触到外面的世界，思想活跃开放，更容易成为新事物的接受者。新中国成立后，维西一些青年妇女改穿姊妹装，大多数人虽然衣服照旧，但将头上戴的瓜皮帽或“老婆头”改为“解放帽”。实行改革开放后，除老年及少数中年妇女外，已经无人再着民族装，年轻人则讲求时髦装束，身着 T 恤衫、夹克，有的甚至西装革履，成为傈僳族社会文化演变的主要动力、服饰文化变迁中的带头人。

3. 居住在城镇或靠近汉族聚居附近坝区的傈僳族服饰比居住于边远山区的傈僳族服饰变化快

居住在城镇或靠近汉族聚居附近坝区的傈僳族，由于长期持续不断地与汉族或其他民族接触，受到都市文化的熏陶和影响，社会经济文化发展较快，易于接受外界的新鲜事物，因此他们会更多地采纳、借用汉族服饰文化或都市文化的内涵，服饰变化较快。从分布地域上看，分布在内地的傈僳族，如永胜、维西、兰坪、云龙、楚雄等地的傈僳族的服饰要比怒江及川滇边界地区大小凉山周围的傈僳族汉化程度深，这主要是因为汉文化在内地的传播早于边疆地区和山区。历史上统治阶级把傈僳族分为生熟两种。清乾隆《丽江府志略》卷上“种人”条载：“（傈僳）有生熟二种，岩居穴处……近惟居澜沧江边者为熟傈僳”。清檀萃《滇海虞衡志》卷十三“志蛮”条载：“（傈僳）有生熟两种。……现在维西跳梁者，即是此种。”他们区分“四夷”之生熟的标准有二：一是否输租服役；二是否接受汉文化的影响。“生傈僳”又称“黑傈僳”、“山傈僳”、“野傈僳”，多居住在崇山峻岭的山区，与其他族群接触较少。“熟傈僳”又称“白傈僳”、“花傈僳”、“家傈僳”，与其他族群接触频繁，受汉文化影响较深，服饰变化也较快。就同一地区来看，居住于城镇附近坝区的傈僳族服饰要比边远地区傈僳族的服饰变化快。20 世纪 50 年代的民族调查资料证明，当居住在边远地区乡村中的傈僳族仍身着傈僳族传统服饰、过着自给自足的自然经济的生活时，维西、泸水、兰坪等城镇附近坝区的傈僳男女服饰已基本上与当地汉族的服饰大体相同或相似。

4. 从传统服饰到节日盛装的演化

随着现代化和工业化步伐的加快，傈僳族民众在日常生活中已经不再穿着或很少穿过去他们引以为美和自豪的民族传统服饰，取而代之的是从市场上买回来的现成服饰。似乎传统的傈僳

族服饰已经完成其历史赋予的使命，退出历史舞台，进入博物馆了。但这并不意味着傈僳族服饰完全从现实生活中消失。作为傈僳族传统文化结晶之一的傈僳族民族服饰，是傈僳族文化的外在表现和形象展示，也是除语言外傈僳族区别于其他民族最重要的标志之一。今天，旅游业在傈僳族地区蓬勃发展，正是传统的民族文化为他们带来了可观的收入，这使他们意识到自己民族文化的不可替代性，从而主动出击，投入保护传统民族文化的系列活动中。现在，每逢节日庆典或其他重大民族传统活动，如在一年一度的“阔时节”、“刀杆节”和“澡塘会”期间，人们常常会自觉或不自觉地穿上民族传统服饰，载歌载舞、尽情欢乐，使其与民族文化活动的氛围相吻合，从而使傈僳族传统服饰逐渐成为节日的盛装。当然，有时为了表明自己的身份或确认自己族属的需要，人们也会身着民族传统服饰，如参加民族歌舞大赛、傈僳族代表参加各级人民代表大会等。还有的傈僳族风情园或农家乐为招徕顾客，也着传统民族服饰，如在保山傈僳族鑫园（保山的一个饭庄）和怒江傈僳人家（怒江傈僳农家乐）等饭店里，从经理到普通的员工都身着清一色的傈僳族传统服饰。不论从哪一个角度，都可以说明傈僳族民众已经认识到自己民族文化的重要性，一旦失去了文化，民族的存在就等于纸上谈兵，挽救民族文化在傈僳族地区已成为一种共识。傈僳族传统服饰演变成节日盛装是文化变迁过程中普遍遇到的文化抗拒心理，也是许多民族在文化整合过程中常常具有的一种文化心理。正是因为人类普遍具备这种文化抗拒心理，才使得许多民族的优秀文化传统得以保留，我们的文化更为丰富，人类的文明成果就像海底的生物一样五彩斑斓。

正如徐写秋所说，一个民族对服饰的选择是一种自然的选择、文化的选择、历史的选择。傈僳族服饰吸引着人们关注的目光，并不仅仅是因为它们斑斓夺目的表象让人惊奇，更主要的是

因为它能以形象直观的物质形式折射出民族的历史发展过程，同时也能通过传说、故事等非物质的渠道传递各种经济、文化、民俗的信息。透过傈僳族服饰的“形、意、智”，能探寻到傈僳人民追求“真、善、美”的朴素的民族风俗和古远的历史痕迹。[①]

① 徐写秋、李纶：《傈僳族服饰》，载《今日民族》2007年第3期。

国外傈僳族篇

傈僳族的迁徙与中缅泰跨国境分布格局的形成

内容摘要：傈僳族是氐羌的后裔，起源于中国西北地区的青海、甘肃一带。历史上，迫于种种原因，傈僳族的先民不得不频繁迁徙，并最终形成了今天主要横跨中国、缅甸、印度、泰国四国而居的跨国民族。本文拟对傈僳族的迁徙原因以及今天中缅泰三国跨国境分布格局的形成作一考察，相信会有助于我们对傈僳族的历史有更全面的认识。

关 键 词：傈僳族　迁徙　原因　跨国境　分布

傈僳族是一个主要横跨中国、缅甸、泰国和印度四国而居的跨国境分布的民族。何平教授认为，跨国境民族的形成主要有两种情况：一种情况是由于战争、自然灾害、民族压迫或人口压力等因素，导致某一民族的一部分由原居住的国家向邻国迁徙，从而形成跨国境分布的格局，即形成了所谓的跨国境民族；另一种情况是，某一民族原来就居住在某国的边境地区，并没有明显的、大范围的迁徙，但由于边界的变动，从而成了分布在两个国家的跨国境民族。[①] 今天分布于中缅两国及泰国北部地区的傈僳族的情形就属于前一种情况，即傈僳族跨国境分布格局的形成，是由于历史上他们几次大规模起义失败后，遭到封建王朝的残酷

① 何平：《中国西南边疆的变迁与中缅佤族跨国境格局的形成》，载《世界民族》2001年第5期。

镇压而被迫迁徙形成的。当然，更主要的原因还是傈僳族本身受狩猎和采集经济因素的影响。本文拟对傈僳族的迁徙及今天中、缅、泰三国傈僳族跨国境分布格局形成的历史作一考察，相信会有助于我们对傈僳族的历史有更全面的认识。

一、傈僳族的形成与迁徙

从族源来看，傈僳族属于氐羌后裔；从语言来看，则属于汉藏语系藏缅语族彝语支。公元 1 至 3 世纪，越嶲、犍为、台登、邛都、定等广大地区都是彝族、傈僳族的先民——叟、嶲、濮等部落聚居的区域，但还没有统一的族称和组织，仅仅是一些分散的部落。公元 3 世纪，蜀国管辖下的笮县（今盐边一带）已经有笮、嶲、邛、昆明、摩沙等不同部落出现了。据《华阳国志·蜀志》“定笮县”条载：“笮，笮也，汶山曰夷，南中曰昆明，汉嘉、越嶲曰嶲，蜀曰邛，皆夷种也。县在郡西，渡泸水（按：即金沙江）宾刚缴，白（曰），摩沙夷，有盐池……”[①] 这段文字记载把“笮”和叟、嶲、昆明、摩沙等部落分开，“笮”可能即傈僳族的先民，今天云南藏族称傈僳族为“笮巴”，说明三国时代的“笮夷”当为傈僳族的先民；再者，傈僳族至今还传说金沙江东岸的盐源、盐边是他们祖先居住的地方。因此，早在三国时代，傈僳族便聚居在笮县这个区域之内了。但从三国到隋代，文献上始终未出现过“傈僳”这一族称，只有“笮夷”这一称呼。这说明当时傈僳族尚未形成一个比较稳定和强大的部落。

关于傈僳族的直接史籍记载，最早见于唐樊绰《蛮书》。

① ［晋］常璩撰：《华阳国志校注》卷 3，巴蜀书社 1984 年版，第 320 页。

《蛮书》卷四“名类”条载：“栗粟两姓蛮、雷蛮、梦蛮，皆在茫（按：茫应为邛）部台登城东西散居，皆乌蛮之种族。”[①] 邛部即今天四川的西昌一带，台登即今天四川省冕宁县一带。《蛮书》中的这段文字比较准确地描述了一千二百多年前傈僳族的地理分布状况，并且在民族类别方面确定他们“皆乌蛮、白蛮之种”，即黑彝或白彝的一支。当然樊绰把他们列入“乌蛮、白蛮”，主要是从服饰的颜色来判断的。《蛮书》载：“丈夫、妇人以黑缯为衣，其长曳地。”又：“又东，有白蛮，丈夫、妇人以白缯为衣，下不过膝。”这可能是今天我们所说的黑傈僳族和白傈僳族。其中，黑傈僳族以黑为贵，喜欢身着黑色的长麻布衫子；而白傈僳族崇尚白色，喜欢穿白色的麻布短裙。

公元 10 至 14 世纪的宋元两代，有关傈僳族的文献记载很少。其原因是宋太祖赵匡胤“挥玉斧”后，与大理国划大渡河而治，很少过问这一区域的政事。但方国瑜、尤中两位学者认为元朝时期的“卢蛮”即是后来的傈僳族。“卢”即“傈”，“卢蛮”即“傈僳”。[②]《元一统志》丽江路“风俗”条说：“丽江路，蛮有八种，曰磨些、曰白、曰罗落、曰冬闷、曰峨昌、曰撬、曰吐蕃、曰卢，参错而居。”[③] 当时丽江路管辖的范围包括今天的丽江市、怒江州和迪庆州南部，在这个地域范围内，“卢蛮”与其他民族交错杂居。其中，在丽江路的东部是元朝设置的施州（后改为北胜府，今永胜）、顺州（在今永胜西部），而在这里“卢蛮”与么些、“罗落”、白族等“参错而居”；在丽

① ［唐］樊绰撰，向达、木芹注：《云南志补注》卷 4，云南人民出版社 1995 年版，第 65 页。

② 方国瑜：《中国西南历史地理考释》（下册），中华书局 1987 年版，第 846 页；尤中：《云南民族史》，云南大学出版社 1994 年版，第 384 页。

③ 转引自尤中著《云南民族史》，云南大学出版社 1994 年版，第 311 页。

江路的西部，则《元一统志》丽江路“疆界”条说：“西至兰州冰琅山外卢蛮界四百八十里。”① 冰琅山即今天怒江州境内的碧罗雪山。在这里与“卢蛮”共同“参错而居”的主要有“撬”（俅，独龙族）、吐蕃（藏族）和“峨昌”（阿昌族）等。

明朝时期，傈僳族从“罗罗”集体中分离出来，被称为“栗些”、“力些”，分布在北胜州（今永胜县）至云龙州一带，其分布状况与元朝时期大致相同。据明景泰《云南图经志书》记载，北胜州“有名栗些者，亦罗罗之别种也”。② 明天启《滇志》则说：“力些，唯云龙州有之。”即从北胜州往西经丽江、兰州（今兰坪），折南至云龙州（中经今泸水县至地），又北折至与西番（西藏）交界处就有“力些”的人口分布。即今丽江市和怒江州境内当时就有傈僳族人口分布。

至清代，有关傈僳族的文献记载逐渐增多，名称与近代也逐渐一致了，并且对其分布情况有了进一步的了解。据《皇清职贡图》卷七“释文”条称：“傈僳，相传楚庄蹻开滇时，便有此种。无部落，散居姚安、丽江、大理、永昌四府。其居六库山谷者，在诸夷中为最悍。其居赤石崖（今宾川北部）、金江边地与永江连界者，依树木岩穴，迁徙无常……”③ 这说明，到清代时期，傈僳族的居住区域主要在大理、丽江、永昌（今保山）三府交接的地带，即今怒江傈僳族自治州一带，并且散居于大理、丽江、永昌和姚安等府所属的各州、县境内。

清代以后，经过几次大规模的迁徙后，傈僳族成为怒江各民族中人口最多的一个民族，这也使得傈僳族的人口、经济、文化

① 转引自尤中著《云南民族史》，云南大学出版社 1994 年版，第 311 页。

② ［明］陈文：（景泰）《云南图经志书》卷 4，见《云南史料丛刊》第 6 卷，云南大学出版社 1998 年版，第 73 页。

③ 《皇清职贡图》，辽沈书社 1991 年版，第 842 页。

重心从此西移至澜沧江以西的怒江流域，并为傈僳族继续前行，最终进入缅甸、泰国和印度，形成跨国境分布的格局打下了基础。

二、傈僳族迁徙的原因

关于傈僳族迁徙的原因，众说纷纭，莫衷一是。有的学者认为，战争是傈僳族迁徙的主要原因；[①] 有的认为是由战争和生计共同引起的；[②] 有的认为是由于傈僳族在清代遭受到更为残酷的压迫和剥削及其经济上的狩猎和采集生活两个原因造成的。[③] 还有的学者认为，在元代，傈僳族的迁徙则主要是由游猎和采集的经济生活造成。[④] 笔者认为，以上原因可以归结为内外两方面的原因。

历史上，傈僳族社会发展缓慢且极不平衡，有的地区的傈僳族已经进入封建社会的大门；有的地区的傈僳族则还徘徊在奴隶社会，甚至原始社会的边缘。由于生产工具简陋、生产力低下等原因，采集、狩猎和刀耕火种的农耕经济生活在傈僳族社会中一直占据着重要地位。以往对傈僳族的记载中，有很多关于采集、狩猎的资料。明景泰陈文《云南图经志书》卷四"北胜州风俗"条说："（傈僳）居山林，无室屋，不事产业，常带药箭弓弩，

---

① John Mckinnon, "Bernard Vienne, Hill Tribes Today, Bankok, White Lotus Press", 1989: p. 183.

② 苍铭：《云南民族迁徙文化研究》，云南民族出版社 1997 年版，第 74～77 页，第 113 页。

③ 《傈僳族简史》编写组编写：《傈僳族简史》，云南人民出版社 1983 年版，第 20 页。

④ 高志英：《唐至清代傈僳族、怒族流变历史研究》，载《学术探索》2004 年第 8 期。

猎取禽兽。其妇人则掘取草木之根以给日食。岁输官者，惟皮张耳。"[①]《永北厅志》说："傈僳……能远视，猎獐麂，网鸟兽为食。"[②] 据《盐源县志》称，傈僳"居深山中，怠于种植，逐兽捕鱼。男女皆猿捷，物多生啖，有茹毛饮血之风"。[③] 这些记载说明，当时的傈僳族还没有进入农业社会，仍然过着以采集、狩猎为主的生活。

狩猎和采集的生活方式使傈僳族的先民满山林、遍沟箐地奔波，寻找有充足生活来源、适宜人居住的山间平地。因为随着人口的不断增加和自然资源的逐渐匮乏，食物来源得不到保障，为了免受饥饿和死亡的威胁，他们只好钻进更茂密的森林中采集毛菜、野果，长途跋涉到更远的地方获取猎物。其中，德宏州盈江县勐戛傈僳族来源的传说体现了这种迁徙过程。故事说，当傈僳族还在盏西时，一天，有九个人出去打猎，大家围猎一只麂子，一直把它赶到勐戛。这个地方到处都是肥沃的土地、茂密的森林，还有很多蜜蜂窝。赶了一阵麂子后，天黑了，大家晚上便在森林里歇息。煮饭时，一人到河里去舀水，左舀右舀都感到沉甸甸的，以为是枯烂的树叶就随手泼了，最后又舀了一竹筒水拿到火塘边一看，水里不是树叶，竟是许多活蹦乱跳的鱼。他们高兴极了，认定这是一个适宜人居住的地方。于是分别种了三粒谷子、黄瓜和冬瓜种，并对天祈祷说："若这里是个好地方，愿谷子饱满，瓜果累累，野兽无扰。"等到次年收获季节，他们赶来观看，果然遍地都是黄瓜、冬瓜和金黄的稻穗，于是他们就陆续

① ［明］陈文：（景泰）《云南图经志书》卷4，见《云南史料丛刊》第6卷，云南大学出版社1998年版，第73页。

② 转引自杨晓航《对云南怒江区傈僳族社会性质的初步探讨》，载《财经科学》1957年第3期。

③ 辜培源等：《盐源县志》卷11，光绪二十一年刻本，第15页。

搬到勐戛居住了。[①]

就这样，千百年来，傈僳族先民从青藏高原一路奔袭而下，进入金沙江、雅岩江、澜沧江流域，然后翻越碧罗雪山，到达怒江地区。据说傈僳族先民被高黎贡山秀丽的景色给迷住了，放慢了前行的步伐，获得了喘息的机会。其实这一切还要归功于高黎贡山丰富的动植物资源。高黎贡山位于云南省西部，被称做野生动植物的“基因库”，动植物种类繁多。据初步统计，仅种子植物就有四千多种，蕨类植物有六百多种，其中，地方性特有种占有相当大的比例。国内外多年来的考察资料表明，高黎贡山的植物多样性为全国之冠，堪称世界植物多样性最丰富的地区之一。这些丰富的植物为傈僳族人民提供了大量可食用的野果子和菜类、淀粉类等植物。高黎贡山更是野生动物荟萃之地，这里生活着各种野生动物，属国家保护的野生动物就有三十种，其他鸟类有三百多种，包括白鹇、金鸡、太阳鸟和种类繁多的画眉等。这些动物为傈僳族提供了充足的肉食来源。

清朝初年，傈僳族社会中出现了“刀耕火种”的游耕农业。一些文献资料对当时傈僳族的生产生活有如下记载：康熙《元谋县志》载，该地傈僳族已经是“板片为屋，种荞稗为食”。[②]《云龙州志》记载当地的傈僳也“亦事耕种，饶黍稷荞稗”。[③]但是，这种广种薄收的生产技术，耕地还不可能完全固定下来，居民只依靠烧山后的灰肥作为生产农作物的物质基础，一旦地力耗尽，即行抛荒。火山地一般只能种两季包谷，在缺乏加工施肥的条件下，多在第二年闲置不用，再沿旧法另辟新地垦种，于是举家又迁到新开垦的地上去住。清余庆远《维西见闻纪》“夷

① 云南省编辑委员会编：《云南少数民族社会历史调查资料汇编》（二），云南人民出版社1987年版，第44页。

② 莫舜甭、彭学曾等：《元谋县志》卷2，康熙五十一年刻本。

③ 傅天祥、李斯佺等：《大理府志》卷10，乾隆十一年。

人”条载：“（傈僳）男女常跣，喜居悬岩绝顶，垦山而种，地瘠则去之，迁徙不常。”[1] 清乾隆《丽江府志略》卷上“种人”条载：“居无定所，食尽即迁，佩弩带刀，虽寝息不离。”[2]

刀耕火种的农业生产的特点是产量极低，“春耕一片坡，秋收一箩筐”就是这种生产方式的真实写照，人们的主要生活资料——粮食——得不到经常性的保障。因此，这种生产力低下的农业耕作形式存在着促使人们迁徙的内在因素，而不能使人们比较长期地定居下来，只不过使迁徙的脚步趋于缓和或使大的流动缩小其范围，而变为规模不大的、局部性的迁移，但是迁徙活动始终不能停止下来，这是产量极低所造成的后果。遇到歉收之年，为了寻求必需的生活资料，只有逃荒异地或别求生路，于是形成规模较大的迁移。而当火山地的产量足以推特生活的时候，就暂时定居下来，但在暂时的定居当中，即包含着一种不久就要迁居的在内因素。

怒江傈僳族有一首情歌这样唱道：“密支那刮克益来，麻地乍普砸子呢；嘎门地刮落益来，麻英罢尺刮子呢。”意思是：迁到密支那吧，让你吃不需要舂的白米；走到嘎门地居住吧，叫你穿不需要织的衣服。[3] 还有诗歌这样说，“爬呀爬呀向上爬，爬到印度去！那里朝上也能睡，那里朝下也能睡。……到密支那我们休息，到印度我们住下来！”[4] 这些情歌和诗歌充分体现了傈

① ［清］余庆远撰，李汝春校注：《维西见闻纪》，维西傈僳族自治县编委会办公室编印1994年，52页。

② ［清］乾隆《丽江府志略》卷上“种人”条，丽江县县志编委会办公室翻印，第138页。

③ 福贡县政协文史编辑室、民族宗教委员会合编：《福贡县文史资料选辑》（傈僳族专辑），1995年，第8页。

④ 张征东：《傈僳族社会历史调查》，载《云南傈僳族及贡山福贡社会调查报告》，西南民族学院图书馆编印1985年，131页。

傈族人民把幸福和美好的生活都寄托在不断的迁徙历程中。

十五六世纪，居住在丽江、维西一带的傈僳族沦为丽江纳西族木土司的农奴和奴隶，他们要向木土司等各封建领主缴纳沉重的赋税和承担各种苛派劳役，因此生活极度艰苦。明嘉靖至万历年间，丽江土司与西藏封建统治集团之间爆发了长达八十余年的战争。由于不堪忍受战争的蹂躏，傈僳族在首领木必的率领下，翻越碧罗雪山迁入怒江峡谷。[①] 这是傈僳族由于战争原因，第一次以集体的形式大规模地向怒江地区迁徙。

万历元年（1573 年），云南大姚县铁索菁的傈僳族因不堪忍受姚安、姚州地方官和土司的剥削压迫，在罗思的领导下举行起义。清嘉庆六年到八年（1801—1803 年），在澜沧江东西两岸爆发了以恒乍绷为首的维西傈僳族农民大起义；清道光元年（1821 年），在今丽江永胜县爆发了以唐贵（傈僳族）为首的有傈僳族、彝族、纳西族和傣族参加的大起义；光绪二十年（1894 年）永北傈僳族丁洪贵、谷老四起义。这些起义最终都以失败告终，封建统治者对傈僳族和各族人民进行了野蛮的屠杀：起义者遭到了反动统治者残酷的军事镇压，大批无辜群众也被杀或被活埋。镇压恒乍绷领导起义的清兵将领觉罗琅玕自己承认，“仅先后押解来营……斩劓示众者，不下两千余人”。[②] 清兵所过，生灵涂炭，庐舍为墟，正如当时歌谣所揭露的那样，“大兵过，篱笆破”；“三年傈僳尽卧倒，山田山地无人耕，僵硬头耳恣割取，一个头颅五两轻……”[③] 为躲避战乱和统治者的迫害，

① 《傈僳族简史》编写组编写：《傈僳族简史》，云南人民出版社 1983 年版，第 17 ~ 19 页。

② 觉罗琅玕《平夷碑》编委会：《维西县志》，云南民族出版社 1999 年版，第 929 页，附录 2。

③ 周汝城：《傈僳族民族英雄恒乍绷的故事》，载《维西县志续编》，第 52 页。

剩下的傈僳族人民不得不颠沛流离，逃往崇山峻岭之中，有的甚至被迫远走异国他乡。傈僳族《古战歌》唱道：“每人一捧土掩埋了同族的兄弟，遍野的葬歌送走了同乡的亲人，杜鹃哀叫声中走了一夜又一夜，黄蝉鸣叫声中行了一天又一天……”[①] 诗歌以高亢激昂的基调、悲壮沉痛的感情及其生动形象的比喻，把历史上傈僳族迁徙的途中遇到的种种艰难险阻，描绘得细致入微、感人肺腑。

综上所述，笔者认为，傈僳族的迁徙是内因和外因共同作用的结果。内因指傈僳族的生产生活方式，即我们通常所说的刀耕火种的游耕农业和采集、狩猎经济；外因指战争，特别是傈僳族起义失败后，历代封建统治者对傈僳族的残酷镇压和迫害。一般而言，在这二者当中，又以内因为主、外因为辅。这两个因素交错制约，紧密地联系在一起。但是，在傈僳族社会发展的不同时期，这些因素各自所起的作用是不同的。明代以前，刀耕火种的游耕农业和采集、狩猎生产活动是促使傈僳族迁徙的主要推动力量，但是，当时迁徙的规模比较小、区域也不广，主要局限于现在的雅砻江流域到怒江流域之间。明代以后，战争成为促使傈僳族迁徙的主要原因，而且这一时期迁徙的规模更大、区域也更广阔，部分傈僳族已经开始向现在的缅甸、泰国迁徙。总而言之，外因和内因的合力，促使傈僳族在漫长的年代里不断迁徙，从雅砻江和金沙江流域迁徙到澜沧江流域，再辗转到怒江流域，最后形成了中、缅、泰、印跨国境分布的民族分布格局。

三、缅甸、泰国的傈僳族

关于傈僳族进入缅甸的时间，史书没有明确记载。有的学者

---

① 斯陆益主编：《傈僳族文化大观》，云南民族出版社 1999 年版，第 142 页。

认为“缅甸的傈僳族迁入的时间基本上与进入怒江流域的时间相当，而且进入缅甸的人数甚至比怒江流域的还要多一些”。[1]还有的学者认为，傈僳族进入缅甸是清朝末年到民国初年。[2]《傈僳族简史》载，傈僳族进入怒江地区的时间大概是明朝万历年间，据说当时木必家族人口最多不超过三百人。[3] 如果说这时候就有傈僳族进入缅甸，显然不现实。根据《腾冲县志》记载：腾冲傈僳族最先于清康熙四年（1665 年）从怒江帕第河迁至腾冲瑞滇乡水城、横山等村寨居住。其后于乾隆四十六年（1781年），又有一支傈僳族人从怒江片马迁徙到腾冲古永乡胆扎村居住。[4] 傈僳族在清朝康熙四年才迁徙到腾冲，那么我们可以推测，傈僳族从片马、独龙江等地进入缅甸的历史大概在清朝初年前后，并且人数不会太多。傈僳族大规模迁入缅甸应该是在清朝傈僳族几次起义遭到清政府残酷镇压后和新中国成立以来的五六十年代。迁徙路线主要有两条：一是由怒江流域出发，翻越高黎贡山，经片马、腾冲等地进入缅甸；二是由澜沧江流域出发，经耿马、永德和镇康等地进入缅甸。

在缅甸，傈僳族主要分布于缅北高原的克钦邦及迈立开江、伊洛瓦底江流域的葡萄地区至八莫一带，散居在萨尔温江流域的掸邦高原等地。对于缅甸傈僳族的人数，不同的学者给出的数字也不尽相同，且数量悬殊。周建新先生认为“缅甸傈僳族约有6

---

① 张惠君：《千年回眸——东方大峡谷纪事》，云南人民出版社 2006 年版，第 23 页。

② 福贡县政协文史编辑室、民族宗教委员会合编：《福贡县文史资料选辑》（傈僳族专辑），1995 年版，第 157 页。

③ 《傈僳族简史》编写组编写：《傈僳族简史》，云南人民出版社 1983 年版，第 19 页。

④ 李光信主编：《腾越文化研究》，云南教育出版社 2001 年版，第 159 页。

万人，其中，克钦邦约有3万人，掸邦约有3万人"。[①] 也有的学者认为今天缅甸傈僳族的人数大约有38万。[②] 成书于1924年的《缅甸民族》一书认为，当时缅甸的傈僳族约有3万5千人。[③] Paul和Elaine Lewis认为，在1983年，缅甸傈僳族大约有25万人。[④] Joachim Schliesinger也认为，在1995年，缅甸傈僳族人口大约有35万。[⑤] Paul、Elaine Lewis和Joachim Schliesinger都是在泰国和缅甸少数民族中传教多年的传教士，对傈僳族的情况比较了解，他们提供的数据应该是准确可靠的。综合各方面信息，今天缅甸傈僳族的人数应在38万左右。缅甸的傈僳族大多数以农业生产为主，他们种植的农作物有包谷、稻子、荞麦和高粱等。他们还是出色的猎手，以采集和狩猎为生。就宗教信仰看，有的傈僳族仍然保留着万物有灵的传统的宗教信仰，有人生病或者遇到灾祸时，人们会举行大规模的祭祀活动；部分家庭皈依了佛教，成为佛教徒；有部分傈僳族信仰外来宗教——基督教。随着基督教的不断传播，由传教士创制的老傈僳文在傈僳族中得到普及。就政治而言，由于傈僳族进入缅甸的时间较短，很长时间没有得到缅甸政府的承认，直到1989年，政府才正式承认傈僳族为缅甸的合法民族。

Paul和Elanine Lewis认为，泰国的傈僳族都是从缅甸迁徙过去的，并且大概是在1921年才开始迁徙到泰国的。第一批迁入

---

① 周建新：《缅甸各民族及中缅跨界民族》，载《世界民族》2007年第4期。

② *Lisu of yanmar*，载 http：//www. omf. org/omf/us/peoples _ and _ places/people_ groups/lisu_ of_ myanmar。

③ C. M. Enriquez，*Races of Burma*，New York，AMS Press，1924：p. 62.

④ Paul and Elaine Lewis，*Peoples of the Golden Triangle——Six Tribes in Thailand*，LondonThames and Hudson，1984：p. 243.

⑤ Joachim Schliesinger，*Ethnic Groups of Thailand：Non-Tai-Speaking Peoples*，Bankok：White Lotus Press，2000：p. 171.

泰国的傈僳族只有四户人家，他们住在清迈一个叫做 Huay San 的村庄，同年又有另外 15 户人家迁到这里定居。五六年后，这些傈僳族开始向四周迁徙，一些人迁移到了清莱府一个叫 Doi Chang 的村子。傈僳族自称傈僳（Lisu），但他称多为“Leesaw”或“Lisor”。① Jiachim Schliesinger 也认为，傈僳族迁徙到泰国的历史不超过 150 年，其中大多数人还是在二战后迁过去的。② 宝山屹等也认为，至今傈僳族在泰国已经有五代人，约一百年的历史。③ 1997 年泰国“山民研究中心”作的一个调查显示，傈僳族有 5 114 户，共 30 940 人，分散于泰国 151 个村庄，占其山地民族的 4.11%。其中，清迈府占 23%、清莱府占 19%、梅宏松府占 11%，其余的人口分散于拍遥、他克、甘烹碧、碧差汶、苏科泰和南邦等府。④

根据其服饰的不同，一般认为傈僳族有花傈僳、黑傈僳及白傈僳之分。泰国的傈僳族大多属于花傈僳，共分木、荞、蜜蜂、熊、鱼、大麻六个氏族，黑、白傈僳为数不多。木和蜜蜂氏族是最大的两个氏族，其中蜜蜂氏族又分为三个小的家族。此外，还有李、杨、王、陶、吴、曹、何、朱、张等姓氏的九个家族，其中李、杨两个家族最大。⑤

---

① Paul and Elaine Lewis, *Peoples of the Golden Triangle——Six Tribes in Thailand*, LondonThames and Hudson, 1984: p. 243.

② Joachim Schliesinger, *Ethnic Groups of Thailand: Non - Tai - Speaking Peoples*, Bankok: White Lotus Press, 2000: p. 171.

③ 福贡县政协文史编辑室、民族宗教委员会合编：《福贡县文史资料选辑》（傈僳族专辑），1995 年，第 167 页。

④ *Lisu History*，载 http://www.hilltribe.org/lisu/lisu - history.php。

⑤ 福贡县政协文史编辑室、民族宗教委员会合编：《福贡县文史资料选辑》（傈僳族专辑），1995 年，第 167 页。

泰国傈僳族的由来及其社会文化

内容摘要：傈僳族是泰国的少数民族，多数居住在泰国的北部山区及印度北部地区，少数位于泰国的中部。作为泰国的一个山地民族，傈僳族保留着自己独特的风俗习惯和历史文化，本章拟对此作一简要论述。

关 键 词：泰国　傈僳族　由来　社会文化

一、傈僳族的历史渊源

傈僳族是一个跨境民族，分布在中国西南地区的云南和四川两省、缅甸北部和中部地区、泰国北部山区及印度东北部地区。在我国，傈僳族主要分布在怒江、澜沧江和金沙江三江并流的腹地，据2000年第五次人口普查统计共634912人。缅甸傈僳族约有380000人，[①] 主要分布在缅北高原的克钦邦及迈立开江、伊洛瓦底江流域的葡萄地区至八莫一带，有些散居在萨尔温江流域的掸邦高原等地。泰国的傈僳族都是从缅甸迁徙过去的，自称傈僳（Lisu），他称多为“Leesaw”或“Lisor”。[②]Joachim

---

① http://www.omf.org/omf/us/peoples_and_places/people_groups/lisu_of_myanmar.

② 保罗和爱兰·路易丝著：《金三角民族——泰国的六个部落》，（伦敦）泰晤士哈德生（Thames and Hudson），1984年版，第243页。

Schliesinger 认为，1995 年泰国的傈僳族人数为 31 000 人，[①] 但就在同一时期，有人认为“在泰国傈僳族有五万多人”[②]。今天，泰国傈僳族有四五万。

傈僳族属于汉藏语系藏缅语族彝语支，起源于我国西北甘、青地区的古代氐羌的一支，隋唐五代以前被称做“叟”，《华阳国志·南中志》说：“夷人大种曰昆，小种曰叟。”南诏时称“施蛮”、“顺蛮”、“栗粟”等，元明清时期又名“卢”、“力些”、“栗些”、“傈苏”等。《元一统志》丽江路“风俗”条说：“丽江路，蛮有八种，曰磨些、曰白、曰罗落、曰冬闷、曰峨昌、曰撬、曰吐蕃、曰卢，参错而居。”“卢”即“傈”，“卢蛮”即“傈傈”。明代中后期，傈僳族作为单一民族从“罗罗”中分化出来。这一时期，傈僳族由于不堪丽江木氏土司与中甸高原藏族封建领主长期交战的蹂躏，在首领木必的率领下，翻越碧罗雪山迁入怒江峡谷。清代嘉庆七年（1802 年）和道光元年（1821 年）又向怒江地区进行了两次大规模的集体迁徙。傈僳族的人口和文化中心，从此西移至澜沧江以西地区。[③]

二、泰国傈僳族的分布

根据其服饰的不同，一般认为傈僳族有花傈僳、黑傈僳及白傈僳之分。泰国的傈僳族大多属于花傈僳，共分木、荞、蜜蜂、熊、鱼、大麻六个氏族，黑、白傈僳为数不多。木和蜜蜂氏族是

---

① Joachim Schliesinger 著：《泰国非泰语少数民族》，泰国白莲花责任有限公司 2000 年版，第 171 页。

② 福贡县政协文史编辑室、民族宗教委员会合编：《福贡县文史资料选辑》（傈僳族专辑），1995 年，第 167 页。

③ 苍铭著：《云南民族迁徙文化研究》，云南民族出版社 1997 年版，第 19 页。

最大的两个氏族，其中蜜蜂氏族又分为三个小的家族。此外，还有李、杨、王、陶、吴、曹、何、朱、张等姓氏的九个家族，其中李、杨两个家族最大。这九个家族都是从其他地区迁徙定居泰国后，与傈僳族同处一地而相互通婚，逐渐演变融合成傈僳族的。至今傈僳族在泰国已经有五代人，约一百年的历史。[1] Jiachim Schliesinger 认为，傈僳族迁徙到泰国的历史不超过 150 年，其中大多数人还是在二战后迁过去的。[2]

Paul 和 Elanine Lewis 认为，傈僳族大概 1921 年才开始迁徙到泰国。第一批迁入泰国的傈僳族只有四户人家，他们住在清迈一个叫做 Huay San 的村庄，同年又有另外 15 户人家迁到这里定居。5～6 年后，傈僳族开始向四周迁徙，一些人迁移到了清莱府一个叫 Doi Chang 的村子。[3] 到 1983 年，大约有 18000 人分散在泰国北部的 110 个村庄，而相对于 1958 年的 7500 人来说，在过去的 25 年中，年增长率为 3.6%。[4] 这一时期，傈僳族人口的增长主要是自然增长，因为当时的迁徙是极其有限的，其中老挝和越南还没有傈僳族可为旁证。在泰国，傈僳族主要分布在泰北山区的九个省。1997 年泰国“山民研究中心”作的一个调查显示，傈僳族有 5114 户，共 30940 人，分散于泰国 151 个村庄，占其山地民族的 4.11%。其中，清迈府占 23%，清莱府占 19%、梅宏松府占 11%，其余的人口分散于拍遥、他克、甘烹

---

① 福贡县政协文史编辑室、民族宗教委员会合编：《福贡县文史资料选辑》（傈僳族专辑），1995 年，第 167 页。

② Joachim Schliesinger 著：《泰国非泰语少数民族》，泰国白莲花责任有限公司 2000 年版，第 171 页。

③ 保罗和爱兰·路易丝著：《金三角民族——泰国的六个部落》，（伦敦）泰晤士哈德生（Thames and Hudson），1984 年版，第 243 页。

④ http：//www.hilltribe.org/lisu/lisu－history.ph.

碧、碧差汶、苏科泰和南邦等府。[①]

三、傈僳族迁徙原因探悉

傈僳族的故乡在中国，但他们为何背井离乡、翻山越岭大规模地移居异国他乡？笔者认为归纳起来主要有两点原因：

（一）经济原因

怒江傈僳族有一首情歌这样唱道："密支那刮克益来，麻地乍普砸子呢；嘎门地刮落益来，麻英罢尺刮子呢。"[②] 意思是：迁到密支那吧，让你吃不需要舂的白米；走到嘎门地居住吧，叫你穿不需要织的衣服。这段情歌充分体现了傈僳族人民把幸福和安宁都寄托在不断地迁徙历程中。众所周知，傈僳族生活在崇山峻岭、沟壑峡谷之中，住的是虎穴鹰巢，吃的是毛果野菜，与飞禽走兽为邻，朗月清风做伴，从事着原始落后的刀耕火种农业生产，狩猎、采集野果和捕鱼捉虾则是主要生活来源的补充。在生产力极其低下，生活环境万分恶劣的条件下，人们能够征服并战胜自然的能力是有限的。特别是傈僳族对土地实行轮休的耕作方式，没有固定的土地，不深耕、不施肥，一块地一般耕种两到三年，就因其贫瘠无肥力而不得不放弃，重新寻找新的土地；或是人口增长，土地不足以维持这么多人的生存，这就迫使他们不得不经常迁徙。此外，疾病也是一个不容忽视的因素，如果一个村庄出现瘟疫，人们也会离开原住地。

---

① http：//www. hilltribe. org/lisu/lisu – history. ph.

② 福贡县政协文史编辑室、民族宗教委员会合编：《福贡县文史资料选辑》（傈僳族专辑），1995 年，第 8 页。

（二）政治因素

李安山认为，中国少数民族往国外迁徙的主要政治原因有七条，[①] 而傈僳族的迁徙至少符合其中的三条。一是边界划定的结果。原本居住于怒江流域的傈僳族，由于经商、逃荒、逃婚、逃难等各种原因，源源不断地翻越高黎贡山，其中，绝大部分定居在中缅之间还没有正式划界的区域内。1960 年，中缅正式划界后，一部分傈僳族就成为缅甸居民了。二是为逃避各种战乱或与民族问题相关的政治迫害，如起义失败后逃避朝廷军事镇压。两千多年来，富有斗争精神的傈僳族针对历代反动统治者进行了无数次的斗争和反抗。明清时期，傈僳族对封建统治者推行的民族压迫和经济掠夺政策，进行了多次反抗斗争。明万历元年（1573 年），云南大姚县铁索菁的傈僳族，因不堪忍受姚安、姚州地方官和土司的剥削压迫，在罗思的领导下起义。清嘉庆六年到八年（1801—1803 年），在澜沧江东西两岸爆发了以恒乍绷为首的维西傈僳族农民大起义；清道光元年（1821 年），在今丽江永胜县爆发了以唐贵（傈僳族）为首的有傈僳族、彝族、纳西族和傣族参加的大起义。这些起义遭到了反动统治者的残酷镇压。为躲避战乱和统治者的迫害，傈僳族人民不得不颠沛流离，迁往崇山峻岭之中，有的甚至被迫远走异国他乡。1935 年，福贡县傈僳族举行反暴政的武装起义，杀死设治局长施国英，国民党政府调集常备队和陆军官兵一千六百多人对福贡县的傈僳族进行了残酷的镇压，迫使福贡县七百多户傈僳族共六千多人离乡背井逃往缅甸。三是由于国内政治运动的影响。1949 年以来的各种政治运动使一些少数民族担心被同化以及政府对少数民族宗教

① 李安山：《少数民族华侨华人：迁移特点、辨识标准及人数统计》，载《华侨华人历史研究》2003 年第 3 期。

事务的干涉，使部分少数民族迁移到邻国。新中国成立后，出现了几次灾难性的运动，如1951年，耿马福音山傈僳族地区发生了“骂嘎事件”；1958年，怒江发生“裴霜反革命集团”假案；1966年开始的“文化大革命”等。这些运动造成边疆地区社会动荡不安、人民生活连年贫困，大批的傈僳族因此迁往缅甸和泰国等地。特别在1958年，福贡、碧江两县的傈僳族、怒族共一万一千七百多人流亡国外。[①] 就这样，他们年复一年、一代又一代地从北向南，再由南往西迁徙，有的直接翻越高黎贡山进入缅甸北部地区再往中部地区推进，后来又由于缅甸国内政治动乱以及政府军与其他少数民族武装的长期战争，使得部分傈僳族不断南迁，最后到达泰国北部、中部地区以及东南亚其他国家和地区。

四、傈僳族的村寨及其社会组织

傈僳族喜欢在海拔为1000米到1600米之间的地方种植水稻和罂粟，所以他们的村庄一般建在海拔1300米左右的地方。[②] 大多数村子有20~60户人家，且很分散，村子里有米铺、银饰铺、商店、公房，等等。一个村子就是一个基本的生产和消费单位。傈僳族选择村子首先要考虑近水原则，村子旁边要有充足的水源，以确保每天用水需求，但他们又认为水有水神，不能靠得太近，最好是把村子建在山梁的一边，而水源在另一边，这样他们就可以用竹筒把水抬回来。其次，他们喜欢住在一个生长有很多lu kua草（豚草的一种）的地方，因为傈僳族的多种祭祀仪

① 福贡县政协文史编辑室、民族宗教委员会合编：《福贡县文史资料选辑》（傈僳族专辑），1995年，第15页。

② 保罗和爱兰·路易丝著：《金三角民族——泰国的六个部落》，（伦敦）泰晤士哈德生（Thames and Hudson），1984年版，第254页。

式都要用到这种草。他们还希望政治上能够独立，不受外人骚扰，但同时又必须靠近傣族村子，这样他们在庄稼歉收时可以向傣族购买一些粮食；而靠近克伦族和拉祜族的村子则可以在闲暇为他们干活，挣一些钱来养家糊口。当然如果能住在傈僳族村子附近是再好不过了，这样一方面安全，有事大家相互帮忙；另一方面大家可以增加交流、联络感情，促进友谊。同时，住地也不能离云南人的村子太远，否则生产的鸦片就无法卖给他们。除了要考虑这些政治、社交及自然因素外，最后也是最重要的就是请祭司来看这里是否有人死过，或是否有过其他妖魔鬼怪等不干净的东西。傈僳族也可能会因为社会、经济、政治和宗教因素而离开原先的村庄，如人口的增长，就要寻找新的土地种植罂粟等；此外，还有随着村子的不断扩大，村里出现了派系之间的斗争、对村里政治头人不满等原因。①

每个傈僳族村庄后面都有一个保护全村人的神殿。这个神殿建在一棵大树下，树的四周用篱笆围着，神殿里住着一位叫“老爷爷”的守护神，他不让一切坏的东西如强盗、妖魔鬼怪、疾病等进入村庄。要是村里有人违反了公认的道德规范，如不听从牧师的教育，或犯通奸、强奸罪等，“老爷爷”都会对他们作出惩处。大家对这个神殿的共同敬拜，使其成为一个把全村村民紧密联系在一起的纽带。神殿里有很多祭品，祭品一般都是由牧师替全村人送来的，但也有某个家庭单独送来的。有新的家庭搬到这个村子来，都要给神殿送来祭品，告诉“老爷爷”他家已搬来了，并祈求他的照看和保护；有的家庭离开这里，也要来祭拜，说明离开的原因并恳求他的祝福；某家生了小孩或家里的猪

① 保罗和爱兰·路易丝著：《金三角民族——泰国的六个部落》，（伦敦）泰晤士哈德生（Thames and Hudson），1984年版，第254页。

下了猪崽，都要来祭拜。[①]

像阿卡人村庄一样，傈僳族的村庄里都有一个娱乐场地。所谓娱乐场地其实就是一片空地，场地边放着一些木凳子，专供村里的年轻人聚集在一起唱歌、跳舞。在这一过程中小伙子可以追求自己喜欢的女孩，并向其求婚。

傈僳族在建造房屋时，会在房屋与房屋之间保持足够的距离，他们认为这样一来，一旦某间房子失火，火势也不会蔓延到其他房子。建造房屋的工作必须在一天内完成：一大早开工，天黑收工，否则就不吉利。主人准备好建造房屋所需的工具和一切材料，再请牧师挑选黄道吉日。盖房子这一天，所有的亲戚朋友、隔壁邻居都来帮忙。房子分两种：一种直接建在地面上，为了保暖，在海拔比较高的高寒地带，人们常常这样盖房；另一种为“千脚落地房”，这种房子不直接建于地面，而是高出地面三尺左右，下面由无数根木墩支撑着，就像有一千只脚，故称“千脚落地房”，楼板以上住人，下面可以用来关猪和鸡。这两种房屋内部的设计都一样，主卧室位于进门的最左上角，中间是供奉祖先的灵位牌，最右上角是客房，火塘位于右上角的客房和进门右手边的客房之间。孩子从大约 10 岁到青春期这段时间住在客房里，已成婚的男子和父母生活在一起，但有一间分开的卧室供自己家人居住。当有客人来访时，主人会把客人引到火塘边，但他们不希望客人惊动祖先灵位牌，晚上睡觉时客人的头不能对着火塘，因为这些都是神圣不可侵犯的地方。房屋盖完后，还要进行祭祀活动，用鸡和酒在灶旁祭拜，以求神灵保佑家人平安无事。[②]

---

① 保罗和爱兰·路易丝著：《金三角民族——泰国的六个部落》，（伦敦）泰晤士哈德生（Thames and Hudson），1984 年版，第 255 页。

② 保罗和爱兰·路易丝著：《金三角民族——泰国的六个部落》，（伦敦）泰晤士哈德生（Thames and Hudson），1984 年版，第 255 页。

过去，傈僳族社会的主要人物有：“卡通”（kwatoo）、“毕扒”（meumeupa）、“尼扒”（neepa）、“初莫初地”（chomochodtee），现在则又增加了“卡通”助理、官方代表人员和村委会。[1]

“卡通”又叫寨老或长老，是村里年纪较长、最有威望的人，由村里老人推选出来，他负责处理村里一切事务，小到某家鸡猪蹿进另一家菜园吃了庄稼这样的小事，大到本村和另一个村寨进行械斗这样的大事。“毕扒”即祭司，也是由村里老人推选出来的。每个村子只能有一个“毕扒”，他负责主持村里一切祭祀活动和各种仪式，有与天神和神灵进行沟通的能力，可以祈求天神和神灵延长村民的寿命和为村民治病疗伤，因此，人们对“毕扒”甚是敬爱。“卡通”助理和“卡通”一起选出，主要工作是协助“卡通”处理日常事务。官方代表人员由泰国政府指定并对政府负责，处理一般的管理事务。村委会对“卡通”负责，并在“卡通”的领导下工作。“尼扒”即巫师，由家族年纪最长者指定，并且可以世袭，能与鬼神沟通，据说可以把活人的灵魂捉走，让人生病，因此人们对他们是敬而远之。“初莫初地”指年龄在60岁以上的所有老人，他们主要对村里的大小事情起顾问的作用。可以看出，泰国傈僳族村庄的管理机构和人员大多是非政府性的，所扮演的角色不清晰、分工不明确，但其作用却不可低估，它对傈僳族社会的发展、人与人之间关系的维持起到了重要的纽带作用。

五、傈僳族的宗教及社会习俗

泰国是一个信仰佛教和基督教的国家。泰国的傈僳族大都信仰原始宗教，另有约20%的傈僳族信仰基督教，5%的傈僳族信

① http://www.hilltribe.org/lisu/lisu - history.ph.

仰佛教。[①] 1950 年，当大批传教士被迫离开中国时，他们中的一部分人来到了泰国，并开始在傈僳族村寨传播基督教，但是由于方言的极大差异和精神面貌的不同，人们对基督教不太感兴趣。传播基督教的工作在清迈一个叫大象的村寨持续了好多年，最后有三个家庭先后入教，并于 1970 年的复活节接受洗礼，成为第一批信仰基督教的泰国傈僳族。[②] 在傈僳族的原始宗教信仰中，天神（傈僳语称“wusa”，读作“吾桑”）最大，他掌管世间万物，统治宇宙一切，众神和鬼灵都要受他管制；天神的形象似一位老人，和蔼可亲、与人为善，又千变万化、无所不能。按傈僳族风俗，每年农历十一月都要在房屋前后或者村边的空地上行祭祀天神的活动，然后祭祀前面提到的村寨的守护神，接着是祖先神。傈僳族认为祖先神是由长辈逝世后的亡灵变化而来的，祖先的灵魂在家庭的日常生活中扮演着很重要的角色，如果对祖先的灵魂照看得很好，他们就会保佑家人身体健康、五谷丰登；反之则会给家人带来灾难。傈僳族还相信万物有灵，认为山有山神，水有水神，树有树神，家有家神，所以有神山、神湖、神树和神林崇拜。人在神灵面前无隐私可言，神灵对人既保护又惩罚，当人们对自然界中的山水树木、飞禽走兽不恭敬甚至随意破坏捕杀时，就会遭到神灵的惩罚。

泰国傈僳族的婚姻习俗尤其特别。青年男女喜欢在田间地头、房前屋后谈情说爱。男子一般通过对山歌和主动帮助干农活等方式接近女子，女子如果不同意就会婉言谢绝，也不跟对方对歌；反之，则会和男子对歌，接受其帮助，最后双方交换手镯作为爱情的信物，并互换毛线作为以后约会的记号。一段时间后，

---

① 福贡县政协文史编辑室、民族宗教委员会合编：《福贡县文史资料选辑》（傈僳族专辑），1995 年，第 168 页。

② http://www.omf.org/omf/us/peoples_and_places/people_groups/lisu_of_thailand.

随着两人交往次数的增加、相互了解的深入、感情的升华，他们的爱情便进入公开化阶段。

男子首先给女子 30 卢比，这称为“在她的头上插花”，也就是确认其为女朋友。然后，两人约定一个时间，由男子来把她“偷走”，并把女孩藏起来。如果这个“阴谋诡计”被女方的父母识破，则作为惩罚，男方家庭得多给女方家庭一份聘礼。第二天，男方家会请一位媒人（一般是其叔叔）到女方家试探。媒人一到女方家门口就大声说：“你的女儿已不再是你的女儿了，她被一个男人而不是老虎带走了。”女方家会拒绝承认这一事实，回答说：“男孩子总是欺骗女孩子，说什么要娶她为妻。”但如果女方家长也满意这门亲事的话，随后他们会把媒人请进家门，收下其带来的酒和茶，然后大家坐下来讨价还价，商量聘礼。婚礼在女方家举行，之后，新郎把新娘领回家，向祖先神灵祭拜，告知家中增添了新的成员并请求祖先保佑。泰国傈僳族很少有离婚的现象，一旦结婚就夫妻相随、白头偕老。泰国傈僳族实行长子继承制，长子婚后必须与父母同住，其他儿子婚后则与父母分居，在附近另建新房。①

婴儿出生时，家里人要请来祭司，抬着贡品，先到村后祈祷祭拜村寨的守护神，祈求其保佑孩子无病无灾、长命百岁、一生平安。然后回家面对祖先的灵位作同样的祈祷，再给孩子取名。泰国傈僳族男女称谓几乎相同，只是在称谓后面加“扒”和“玛”以区分男女：老大如果是男孩则称“阿彼扒”，是女孩则称“阿彼玛”；老幺，男孩称乡罗，女孩则称阿姝。其名字次序为：阿彼、阿里、阿桑、阿施、阿吴、阿路、阿此、阿巴、阿决、阿希、阿益。

① 申旭、刘稚著：《中国西南与东南亚的跨境民族》，云南民族出版社 1988 年版，第 327～328 页。

傈僳族认为人生来就会死，这是来自天神的规定。当一个人将要断气时，家人会对他或她说：如果你不想留在这里，就去吧，别感到孤独。等到人死后，家人要鸣枪告知全村人，之后就开始唱《丧葬歌》。

泰国傈僳族对死者有两种葬法：正常死亡的都实行土葬，意外死亡者实行火葬。为死者洗净尸体后，将几粒米和几个钱币放进其嘴里，再将其放入棺材，朝天鸣三枪后把他送上山。葬后三年内，每年阴历三月初三，要进行祭坟扫墓活动，三年后不再进行。

泰国花傈僳的服饰以黑色为主。妇女头戴红、白、蓝三色相间的套筒，上身穿黑色长褂衣，袖子也是全黑色的，只是在袖端接口有白、红两色布料。黑衣外穿有绿褂，胸前挂有白银串珠，腰系黑围腰，围腰底边1/3处是红、白、黄三色布相连接着。腰上还系着红、白两色组成的花带，左右两边垂吊两条花带子，脚上套子脚筒，穿白色鞋子。与女子的服饰相比较，泰国傈僳族男子的服装十分简单：一条淡蓝色、胯部较长的裤子；一件毛布织成的衬衣，衬衣带有长长的袖子和衬套，银白色的纽扣镶在衬衣里，衬衣里的纽扣越多越好，一千颗最佳；腰带也是红色的；过去，傈僳族男子头戴以丝绸织成的、黑红黄绿相间的头巾，但现在这种头巾已不容易买到；[1] 脚穿套筒和鞋子。但由于不断受到泰国文化的影响，很多傈僳族男性开始穿笼箕、拖鞋，女性也开始身着傣族筒裙了。

为了便于携带食物或者其他东西，泰国傈僳族出门总不忘记带上自己的挎包。挎包由白布或是没有染过的线缝合而成。白色的布上通常配有红色的条纹，漂亮的装饰物悬挂在挎包的两角，最底端是两个绒毛似的穗状物。挎包有各种式样，为了增加美

① http://www.hilltribe.org/lisu/lisu-dress.php.

感，有的人还在自己的包上绣一些银白色的小珠子，或把包口锈成摺边；有的年轻小伙子为获得女孩子的芳心，更是在包上大做文章，把包弄得五颜六色、色彩缤纷。①

泰国傈僳族主要有两个节日：一是新年，二是“恩尹拜”。新年又叫“阔时节”。泰国傈僳族于每年公历1月份欢度自己的新年，不同的村寨举行的时间不一样，主要由“卡通”与村民商量后决定，节期为4~5天。过新年时，每家都要到森林中砍一棵树，搬回家立在门前，称“阔时子”，即“新年树”之意。然后在树上挂上作为祭品的肉、钱、米和各种杂料。晚上，全村人身着节日的盛装首先围在某家的新年树前，在三弦弹奏者的带领下开始歌舞，然后再到下一家，直至通宵达旦，据说这样可以把邪恶的妖魔鬼怪吓出村外去。第五天的黎明时分，牧师宣布“太阳升起来了”，并为村民祈祷祝福、驱逐邪恶，请求祖先神灵保佑后人家人无病无灾、平安幸福。之后人们把新年树扔到森林之中，节日就结束了。② “恩尹拜”为每年2月7日，白天，男子都集中起来，在庙旁杀猪宰鸡，进行祭祀活动，妇女不得参加。晚上，男人集中在头人家里，举行跳舞、对歌等娱乐活动，这时妇女才允许加入。所以“恩尹拜”被认为是男人的节日。③

六、傈僳族的经济生活

“泰国的傈僳族主要居住在北部山区，自然环境在泰国属较

① http：//www.hilltribe.org/lisu/lisu－dress.php.

② 保罗和爱兰·路易丝著：《金三角民族——泰国的六个部落》，（伦敦）泰晤士哈德生（Thames and Hudson），1984年版，第254页。

③ 福贡县政协文史编辑室、民族宗教委员会合编：《福贡县文史资料选辑》（傈僳族专辑），1995年，第173页。

差的，但与中国的傈僳族生活地区相比，要好一些。”① 过去，泰国傈僳族主要从事刀耕火种为主的轮休式的农业。砍伐森林并晒干焚烧成木灰，这就是施在贫瘠山地上的唯一肥料。有的地能耕种2～3年，有的则持续8～10年，等一片地的肥力耗尽后，他们又再到另一处毁林开荒。② 他们种植的主要农作物有旱稻、小米、荞麦、玉米、甘薯，同时还种植豆类、葫芦及各种瓜类、洋芋、烟草、棉花及大麻等。罂粟的种植比较普遍，也是其最主要的经济来源。在泰国，傈僳族的鸦片生产量仅次于苗族，绝大部分用于出售，少部分自用，因此傈僳族吸食鸦片的人数不多，一个村子一两个。③ 后来由于泰国政府的制止，种植罂粟的农户，有的改种农作物，有的种植蔬菜，供应市场，但散居在山区的傈僳族至今还是以种植罂粟为主要经济来源。④ 泰国傈僳族乐于饲养猪和鸡，但绝大多数都用于结婚和丧葬祭祀或其他的欢庆活动，很少出售。由于大多数傈僳族的生产以农业为主，这使得他们非常贫穷和落后，从而接受正规教育的机会有限。据统计，在泰国只有0.1%的傈僳族人完成了本科层次的教育，0.7%的傈僳族人完成了专科层次的教育，12.1%的傈僳族人完成了高中层次的教育。20%～30%的傈僳族人没有取得泰国公民资格是造成他们贫穷的主要原因，当然还有教育问题和语言问题等因素。⑤ 这就形成了一个恶性循环。为了帮助山民脱贫致富，国际

① 张惠君著：《千年回眸——东方大峡谷纪事》，云南人民出版社2006年版，第23页。

② 申旭、刘稚著：《中国西南与东南亚的跨境民族》，云南民族出版社1988年版，第322页。

③ Joachim Schliesinger 著：《泰国非泰语少数民族》，泰国白莲花责任有限公司2000年版，第173页。

④ 福贡县政协文史编辑室、民族宗教委员会合编：《福贡县文史资料选辑》（傈僳族专辑），1995年，第168页。

⑤ http：//www.ldcl.org/Lisu%20hill－tribe.htm.

社会、泰国国王与政府作了许多努力，20 世纪 70 年代中期至 80 年代初期，联合国开发计划署等和泰国王室分别针对泰国的鸦片种植民族组织实施了“联合国作物取代计划和皇家发展山区规划”，引导他们改游耕生活为定耕生活，放弃种植鸦片而种植其他经济作物。据贵州学者余宏模的实地考察，到 1991 年，每个农户的年平均纯收入“已从原来刀耕火种的 4000 铢（约合 160 美元）增加到 60000 铢（约 2400 美元），生活明显提高”，[①] 生活方式已从游耕走向定居；公共卫生和教育服务也得到了改善，20 世纪 50 年代几乎 100% 山民都是文盲，但现在山民已接受不同程度的教育，有的直至攻读硕士学位；大部分山民成为泰国公民，从而避免了民族歧视。[②] 1994 年，泰国 LDC（Less Developed Country）组织成立了“生活发展中心”并实施了山民可持续发展方案，其内容包括 HIV 检测和艾滋病的预防、缓解贫困问题、妇女和儿童的发展等，主要目的是帮助山民改善生存环境。在此基础上，1999 年，泰国又成立了傈僳族社区发展网络（Lisu Community Development Network，LCDN）。[③] 经过不断的发展，泰国傈僳族的生活水平有了很大的提高，很多家庭都已定居下来，过上了安定的生活，有的还买了摩托车甚至汽车。随着时代的变迁和社会的发展，越来越多的傈僳族开始涌进泰国的大城市，在这里他们可以获得一份相对稳定的工作，或得到接受教育的机会，从而改变他们的生活状况、提高生活水平。今天，在泰国的大城市里看到傈僳族商人、司机、美容师、警察、护士、技

① 杨鸩：《从游耕走向定居》，载《贵州民族学院学报》2000 年第 1 期。

② 田秀娟、赵阳：《泰国的山区扶贫与山民改造》，载《世界农业》1996 年第 9 期。

③ http://www.ldcl.org/Lisu_localDev.htm.

工、公务员、女服务生、女仆和一般工场工人，已不足为奇了。①

七、传统文化

傈僳族族称来源说法颇多，在泰国，人们认为傈僳族的“傈（li）”来自“eelee”，意思是风俗习惯、传统、文化、文明；“僳（su）”指人；合起来就是一群以自己的风俗习惯、传统文化而骄傲和自豪的人。② 尽管傈僳族散居在很多国家和地区，但他们的称谓（自称和他称）一致，只不过有长音、短音以及地方音或口音的区别，如在国内称傈僳（Lisu），在泰国和缅甸称Liisoo、Liisaw、Lisshaw 、Lisaw、Liso、Li、Liso或Lihsaw等。③ 语言文字是一个民族文化的主要载体之一，传说傈僳族的文字写在麂子皮上，后来麂子皮被狗咬吃了，所以傈僳族没有文字流传下来。他们主要靠口耳相传的方式来保存其悠久的历史传说和传播祖先留下的绚丽多姿的民族文化。在中国，傈僳族使用过四种文字：老傈僳文、格框式拼音文字、竹书（表音节文字）和新傈僳文。由于基督教的传播，泰国傈僳族大多使用老傈僳文。受迁徙、周围民族和政府政策的影响，泰国老傈僳语的音节音调也发生了一些变化，外来词不断增加，正如陈嘉瑛先生所说，“从音韵系统观察，泰国傈僳语与我国傈僳语标准音似乎有显著的不同”。④ 我国标准傈僳语有六个音调，但泰国傈僳语只

① http：//www. lisu – bible – institute. org/thelisu. html.

② http：//animistguide. com/the – lisu – hill – tribe – in – thailand.

③ Joachim Schliesinger 著：《泰国非泰语少数民族》，泰国白莲花责任有限公司 2000 年版，第 243 页。

④ 戴庆夏主编：《跨境民族语言》，中央民族学院出版社 1993 年版，第 80 页。

有四个音调；我国傈僳语中部分词语借用了汉语，泰国傈僳语部分借用了泰语，但这些区别对各国傈僳族之间的相互交流影响不大。族称和语言文字的相对统一，对保留、传承和发扬民族传统文化、延续风俗习惯等起到了积极的作用。历史上，傈僳族就是一个勤劳勇敢、热爱和平、有礼貌、讲信用、尊老爱幼的民族。在今天的泰国，傈僳族仍然保留着这种优良的民族传统。家长们告诉孩子要热爱劳动，并教会他们如何分清节令，如何栽种庄稼，如何饲养鸡、猪、狗等家畜，他们当中流传有这样一句谚语"不要看别人怎样吃喝，而观察别人怎样劳动"；教育孩子不能与长辈或年长者争论，即便你不同意他或她的观点；和长者一起走路必须弯着腰、低着头；当大人们在一起谈话时不能打搅他们；当有客人到家里做客时，必须给客人搬凳子、沏茶添水；人与人之间要相互帮助，与人友善、慷慨大方，不能对他人怀有恶毒、嫉妒之心；要诚实守信，不能撒谎欺骗。寓言、神话传说、富有机智的诙谐故事等是教授孩子最有效的方法，家长通过这些栩栩如生的故事去触动孩子的心灵，唤醒孩子的良知，让他们最终成为对社会有用的人。①

在泰国和迪庆州维西傈僳族自治县的傈僳族民间，广泛流传着下面这个关于"诚实和欺骗"的故事。从前，有三个青年到另一个村子去玩耍，他们在路上休息时发现了一个装有很多钱的钱包。为了分得更多的钱，其中两个青年就商量好算计另外一个，他们三个投票来决定是诚实好还是欺骗好。第三个青年（名叫阿普）认为诚实好，但其他两个人都认为欺骗好，结果二比一，阿普输了，于是就不能参与分他们捡到的钱。晚上，他们住在路旁的村子里，睡梦中天使告诉阿普，就在他们住的村庄里的公主得了不治之症。天使说只要阿普到村外拾三捆柴并点燃，

① http：//www. hilltribe. org/lisu/lisu – history. ph.

然后在火上不间断地烤一块大石头，直到烤焦了，这个石头就会变成一条小河，村民们就可以引河水灌溉庄稼，获得丰收，而公主只要喝一口河里的水，病就会好。第二天，阿普照着天使说的方法去做，公主的身体果然奇迹般地痊愈了，村民们有了河水灌溉庄稼，获得了丰收。为了感谢阿普，激动万分的老国王把公主嫁给了他，并让阿普继承了王位。

缅甸傈僳族田野调查历险记

内容摘要：本文是笔者对在缅甸傈僳族进行田野调查的游记及其感受。文章讲述了笔者对缅甸傈僳族进行田野调查的原因、经过以及感受。

关 键 词：缅甸　傈僳族　田野调查

在西方民族学中，民族学实地调查被通称为人类学田野工作（Anthropological Field Work）。实地调查是民族学家获取研究资料的最基本的途径，是作者写作的源泉，得到越来越多的专家、学者的青睐和重视。美国人类学家 R. M. 基辛说："就许多方面而言，田野工作是人类学最重要的经验，是人类学家收集资料和建立通则的主要根据。"① 在我国，以费孝通、林耀华等为代表的老一辈学者曾经冒着生命的危险，克服重重困难，在民族地区进行了大量的实地调查。也正是在这些调查的基础上，一大批优秀研究成果脱颖而出，如费孝通的《盘村瑶族》、林耀华的《凉山夷家》等。

在导师的指导下，笔者一开始选取了"中缅泰三国傈僳族跨国境分布格局的形成及文化变迁研究"作为自己的博士论文题目，但到图书馆和网上查找时，才知道有关缅甸傈僳族的文献记载犹如凤毛麟角，少之又少。为了完成论文，早点毕业，笔者

① ［美］R. M. 基辛著，于嘉云、张恭启译：《当代文化人类学》（中文翻译本），台湾巨流图书公司 1980 年版，第 21 页。

决定到缅甸对缅甸傈僳族社会文化进行实地调查，以期望获取第一手资料。

俗话说得好，“在家千日好，出门一时难”。虽然缅甸距离家乡不到两百公路，但缅甸毕竟是另外一个国度，另外一种文化。加之缅甸气候炎热、疟疾频发，加之落后的医疗条件等，使得很多游客望而生畏，不愿前往，笔者也概莫能外。去缅甸的前几天，因为饮食问题，笔者得了肠胃炎，肚子痛得厉害，假设在缅甸山区发生这样的事，可能就要客死他乡了。

为了圆满地完成调查，笔者做了大量的前期准备，从网上查找了一些相关资料，阅读了一些有关书籍。下面是十多天的旅游日记。

2009 年 2 月 14 日　　　　星期六　　晴

路线：保山—瑞丽

行程：280 公里

主题词：思念　忧虑

2 月 14 日是西方的情人节，是恋人们相聚的重要节日，而我却在这个特殊的日子离开家人，踏上旅途的客车前往缅甸的第一站——瑞丽。中午十一点五十分，当我踏上开往瑞丽的中巴车，装好行李，正准备坐下时，突然发现儿子的两只眼睛像小狗眼睛一样泪汪汪的，且泣不成声。是呀！自打儿子出世以来，这次是我离开他的时间最长、去的地方也最远的一次，怎么能叫他不伤心呢！我只好下车安慰儿子，并骗他到缅甸给他买很多好玩和好吃的东西，好不容易儿子才露出笑脸。但当车子缓缓离开时，又见儿子脸上的泪水似流水般哗哗往下流。儿子的泪水和这特殊的日子，使得我更加思

念家人。

中巴车驶上保龙高速公路后，司机开得非常快，窗外风驰电掣，不一会儿就到了潞江坝子。经过木棉、木兰、珙桐和芭蕉林等十多个隧道后，中巴车驶入了龙陵县的镇安乡。下午三点，到了德宏傣族景颇族自治州州府芒市。我们马不停蹄地前行，于下午四点三十五分到达了第一天的终点站——瑞丽。

安排好住宿，吃了饭，休息一会儿后，天色渐渐黑了下来，于是我决定到大街上溜达溜达，看看有没有新的发现。瑞丽是个边境城市，与缅甸山水相连，因此，大街小巷的各种广告及其路边的招聘广告除了中文外，还特别附有缅文，如“样样两元”、“零售兼批发”等等。另外，全国各地的商人都到这里来做生意，在这里可以听到湖南、四川和河南等省的人的口音。天色越来越暗，大街上开始变得灯火辉煌，行人也逐渐增多了。这时候，黑皮肤的缅甸人好像突然从地下钻出来似的，穿梭在人群中，向过往的行人和游客兜售他们手中所谓的缅甸玉石。但生意好像并不太顺利，大多数时候他们的推销都遭到了顾客的拒绝。

由于缅甸政局比较混乱，我对这次缅甸之旅较为担忧。首先，也是最重要的是自己的人身财产安全能不能得到保障；其次，自己的这次调查能否顺利完成也是个未知数，这对自己博士论文的撰写及其完成至关重要，也关系到自己能否顺利毕业；最后，自己的经费够不够也不知道，因为到缅甸不敢多带钱。

所以，今天除了思念家人外，就是为自己的这次田野调查担忧。

2009 年 2 月 15 日　　　　　　星期天　　晴

地点：瑞丽市

关键词：怜悯　烦恼

早晨八点起床，洗漱后给翻译小文打了电话。我原来希望小文八点之前必须从腾冲出发，到瑞丽后我俩今天就可以前往缅甸了。但令人失望的是小文回答说，她买了十二点半的车票，这也就意味着我必须在瑞丽多呆一天了。

九点半，到一家餐馆吃早点。这时，我发现有两个外省的游客也在这家餐馆吃早点，一个小孩正扶在他们的桌子旁边。小孩看上去有六岁左右的样子，衣衫褴褛，脚手及脸脏兮兮的，看样子像是饿极了，想来讨点残汤剩水。

女服务员喊了老板一声，一个男子迅速从后台走了出来。见此情景，小孩赶紧躲到凳子后。老板用凳子使劲地撞了一下他的大腿，小孩惨叫着迅速离开了。不到五分钟，正当笔者纳闷时，小孩又出现了，并向两个顾客讨要包子吃。这时，另一个老板模样的男子又出现了，只见他二话不说，提起右脚使劲地踹了小孩一脚，小孩立刻大哭起来。男子还不依不饶顺手拿来笤帚，对准小孩就猛打。小孩一边哭一边求救："不要打了！不要打了！"并用双手死死地抓住扫帚。这情景有些惨不忍睹，我儿子与这个小孩年龄相仿，如果换成自己的孩子在这讨饭且被别人追打，感觉如何呢？

由于还要在瑞丽待一天，因此我决定先到姐告，也就是瑞丽国家级口岸打探一番，希望了解一些基本情况，以便于行程的安排。

观看完大国门后，我往国门的左侧走去。在这里，我看到了四个五六岁的小孩端着比他们头还要大的口缸在乞讨。其中，两个小孩的身上还各自用布挎着一个一岁多的弟弟或妹妹，弟弟妹妹们在他们腰间睡得正甜、正香。

不一会儿，我转到了大国门右侧，那里有七八个小孩正在玩耍。看到我走近，一个小女孩突然向我跑过来，伸手讨要钱。我顺手掏出一元钱递过去。看到有人给钱，其他四五个小孩很快就跑过来，团团围住我，又是作揖，又是磕头，大有不给就抢的架势。正当我难以脱身时，旁边的一位大妈说话了："自己走自己的，别管他们，再不行就踢给他们几脚。"这几脚我始终没有踢出去，于是只好使出吃奶的力气，拿出百米赛跑的速度向前奔跑。过了一会儿回头一看，发现自己竟然跑出了一百多米，引得路旁的行人哈哈大笑。

从边防武警教官吕典行口中得知，去缅甸旅游，首先要挂靠一个旅游公司，得缴纳数量从两百元到五百元不等的费用。据说，这是缅甸的土政策，目的是想向游客收取一定的费用。更麻烦的是，游客需要自己包车或者几个人一起包车，因为从木姐到曼德勒和密支那，外国人是不允许乘坐缅甸大巴的。此外，没有旅游公司派遣的导游带路，很多关卡外国人是没法通过的。听说以前很多旅游团队的游客到了这里常常与旅游公司的人吵架，就因为要缴纳这笔额外的费用。但结果通常是不了了之，还得乖乖缴费，当然，除非不想去旅游了。

在与缅甸天涯海角旅游公司负责人张先生的交谈中得知，从木姐经过八莫到密支那一辆车的费用是二十二万缅币，同时还要支付导游费六万缅币，如果没有同一

条线的其他游客，这笔费用就得一个人承担，加上中途吃饭及导游的小费，从木姐到密支那的费用大概是30万缅币，折合人民币1750元左右。从木姐到曼德勒的车费相对便宜些，每辆车的费用为15万缅币，折合人民币大约875元。因为游客很多，大家最多还可以三个人一起包车，每人的费用大概为人民币350元（包括导游费和吃饭的费用）。

实践是检验真理的唯一标准。毛主席也说过，要想知道梨子的味道，就得亲口尝一尝。我在很多网站上搜索有关缅甸旅游的文章时，都没有发现要挂靠旅游公司的说法，更不知道要包车，费用还这么贵。因此，除了念叨旅游中介公司吃黑钱的丑恶嘴脸外，就只能解释说缅甸还真是一个神秘的、令人向往的国度。

2009年2月16日　　　　星期一　　晴

路线：瑞丽—曼德勒

行程：480公里

用时：10个小时

关键词：新鲜　累

早晨，北京时间8点，和翻译小文一起来到大国门，正好碰上前来帮我们办理相关出入境手续的缅甸天涯海角旅游公司导游小郭。在小郭的帮助下，不到20分钟，我们就办好了手续，踏上了缅甸国土。虽然仅隔一步之遥，但木姐的一切与在瑞丽所看到的迥然不同，最明显的是各种型号车辆的驾驶员的座位在右边，与之相反，国门另一则的所有车辆驾驶员的座位则是位于车的左边。吃早点时还来不及换缅币，听到老板说两碗米

线要1700元时（原来是1700元缅币），可吓死我了。北京时间10点钟，一切准备就绪，我们坐着出租车向缅甸第二大城市——曼德勒进发。

由于是第一次出国，而这个国家又是缅甸，因此心头别有一番滋味，说不清是新鲜、好奇、陌生、不安、恐惧，还是失控感，反正感觉就连空气中都散发着不一样的味道。同行的共有五人，分别是司机刘大哥、导游小郭、翻译小文、辽宁的吴先生和我。车里的气氛非常活跃，大家有说有笑的，一会儿讲讲故事，一会儿聊聊天，当听说司机刘大哥还是曾经的歌星时，我们邀请他给大家唱了一首缅文歌曲。

一路上，风景如画、一马平川。因为缅甸是个信仰佛教的国家，路两旁佛像、佛塔雕塑林立，目不暇接。令人遗憾的是，与金碧辉煌的寺庙相比，路两旁村舍的房屋简陋不堪，全部是茅草屋，就连学校的房屋也是由铁皮盖成的，生活水平大概与我国20世纪80年代初相当。过一座桥时，还得停下来，原来桥是钢铁结构，非常狭窄，承载的重量也有限，所以一次只允许一辆车通过。

最令人好奇的还是车的方向盘设置在右边。当询问司机是否方便驾驶时，他笑了笑，回答道："不存在方不方便的说法，习惯成自然啦！"在整个行程中，前面的车辆为后边的车辆提供相当大的帮助，后经求证情况确实如此。司机介绍说，一般车的后面都装有三组共六盏灯，其中两个是刹车灯，两个是提示灯，还有两个是超车灯。刹车灯和超车灯无须多作介绍，关键是那两个提示灯。如果前面一辆车的左提示灯闪烁，说明该车已经给你让开超车的道路了，并且前面没有任何车辆来

往，这时是超车的最好时机，所以后边的车可以放心大胆地超车了。如果右边的提示灯闪烁，证明前面有来往车辆，你只能跟着行驶，千万不能超车。如果左右的提示灯都闪烁，则前面两侧都有东西，你不但不能超车，还得谨慎驾驶。比如说，前面出现一群羊或者牛，前车的司机就会打开左右提示灯。让人觉得这种设计非常人性化，充满温馨。这在咱们国内好像还没有过，即前面的车为后面的车负责任和提供有用的信息。所以在四百八十公里的行驶过程中，我们稳当而安全，没有出现过撞车的危险情景。

经过近十个小时的颠簸，北京时间19点45分，车子驶入了缅甸第二大城市——曼德勒。令人吃惊的是，作为缅甸的第二大城市，车子行驶的途中，我们竟然没有看到红绿灯，路边连路灯也没有，整个城市一片漆黑，伸手不见五指。由于都太累了，我们随便找了一个宾馆就住了下来。一打听，才知道因为我是外国人，要20美元一晚上，折合人民币将近140元，不但价格昂贵，宾馆的住宿条件还相当差，洗澡没有热水，就连被子都还有一种怪味。唯一让人感到欣慰的是，在这里还能收到中国中央电视台第一频道。

2009年2月17日　　　　星期二　　晴

地点：曼德勒

关键词：感动

今天是我到达曼德勒的第二天，也是收获最大的一天。

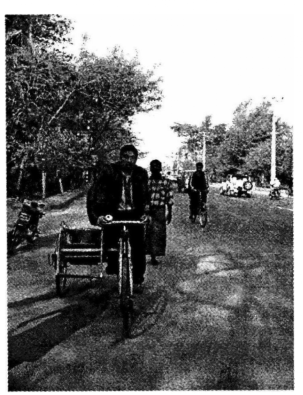
曼德勒市简介

曼德勒市系曼德勒省省会，坐落在伊洛瓦底江东岸，海拔74.07米。曼德勒因背靠曼德勒山而得名，巴利语称为“罗陀那崩尼插都”，意为“多宝之城”，系敏东王1857年命名，又因缅甸历史上著名古都阿瓦在其近郊，故缅甸华侨称它为“瓦城”。1856年至1878年缅甸末代王朝敏东王始建于此，是缅甸著名的古都。作为缅甸的第二大城市（仰光为第一大城市），曼德勒是缅甸中部的政治、经济和文化中心，面积107.20平方公里，人口约100万，华人近10万，下辖5个县，86个区。曼德勒气候一年大概分为三季，热季（3~6月）、雨季（7~10月，最高温43摄氏度）、凉季（11~2月，最低温20摄氏度）。与北京时差约1小时30分，当地治安情况良好。

在曼德勒寻访傈僳族

早晨，窗外汽车的喇叭声把我惊醒了。匆忙洗漱后就和翻译小文一起出去寻找傈僳族人。曼德勒的街头车水马龙、人来人往，由于我们一点儿信息都没有，就像大海捞针，根本不知道如何寻找。还好，卖早点的缅族大姐非常热心，四处帮我们打听，最后告诉我们，在第67条大街可能会有少数民族居住。这位大姐说第67条大街还很远，于是她又帮我们联系摩托车，虽然最后没有联系上，但看着大姐认真忙碌的样子，心里还是暖烘烘的，这是我们到缅甸后遇到的第一个好心人。前行一公里左右，遇到了一个拉三轮车的大哥，由于太累了，二话没说我们就坐上了他的车子，请他带我们去第67

条大街，价格为每人一千元缅币。到达第67条大街的民族风情园后，我正准备付钱给司机大哥，但他好像并不急着收钱，而是忙着帮我们四处寻找房屋的主人。原来民族风情园住的是掸族，主人告诉我们大街的对面有一个基督教堂，可以去那里问问，因为大多傈僳族信仰基督教，那里的牧师可能知道傈僳族的住址。于是缅族司机大哥又领着我们朝着对面大街的基督教堂奔去。我被缅族大哥累得汗流满面、小腿抽筋的样子，和他办事认真、负责的态度感动了。



曼德勒寻访傈僳族（笔者与缅族大哥）

教堂牧师是个年轻的克钦小伙子，当听说我们要寻

找傈僳族时，他非常高兴，主动提出来要为我们带路。在小伙子的带领下，我们很快就找到了一家傈僳族原来的住址，但遗憾的是他们家早已搬家了。由于我的体重太重，缅族老大哥说他的车子被压坏了，需要修理一下，他让我们在路边一位卖饭的缅族大姐的铺子里坐下等。正当我们坐在凳子上等待时，只听见“叮叮当当”锣鼓的响声。寻着响声望去，看见一个老和尚领着十多个小和尚正从右手边的小路上走来。他们都光着脚，老和尚左手托着右手的肘子走在最前面，做出“南无阿弥陀佛”的样子，口中还念念有词。老和尚后面的小和尚有的挑着盘子，盘子里装有刚刚化缘得来的饭菜和各种食品；有的小和尚拿着一种金属玉器，一边走一边敲打，好让周围的人们都知道他们正在化缘。

路两旁的人们光着脚争先恐后地跑向他们，有的给饭，有的给菜，有的给油，还有的给钱，反正有什么给什么。我们旁边卖饭的大姐给了一碗饭。看着他们慢慢远去的步伐，我正想给他们照上一张相，留作纪念，但又怕有某种忌讳。犹豫了一会儿，终于鼓足勇气问了问旁边的缅族大姐能不能给他们拍照。大姐回答说，没问题，他们很欢迎外国人给他们拍照，作宣传。大姐用缅文喊了几声，说等等，这位中国人想给你们拍照。于是我快速跑到他们前面，“咔嚓咔嚓”地不停地按着照相机。

十多分钟后，司机大哥修好了他的三轮车，载着我们又出发了。又过了十多分钟，我们终于在第33条街中段的一缅族人家找到了一个傈僳族女孩。俗话说，老乡见老乡，两眼泪汪汪，更何况这是在异国他乡见到的第一个民族同胞。



正在化缘的和尚们

在女孩的帮助下，我们很快找到了另外一户傈僳族人家，即缅甸珠宝大王茶约瑟哥哥的家。茶先生家位于曼德勒市的东边，由两间三层的楼房组成，家里共有11人，分别是茶先生夫妇，茶先生的三个孩子（两男一女，大儿子于两年前去世），大儿子的妻子和他们的儿子，还有小女儿的丈夫和他们的四个女儿。茶先生是教堂的牧师，同时他还经营着一家电脑公司。据茶先生讲，他们家是20世纪50年代中期从怒江州六库县的排路坝搬到密支那北部地区此躲一带，然后又南迁到曼德勒的抹谷，最后才辗转到曼德勒市。当问到为何搬迁时，茶先生说他也不是很清楚，只是听父亲随意提起过，大概是宗教信仰方面的原因。

就服饰方面看，茶先生一家人的穿着已经完全缅化了。由于曼德勒地处热带，气候潮湿炎热，衣着也就因地制宜，他们的服装都特别注重“薄”和“透风”。茶先生说，在缅甸无论男女都穿筒裙。男子的筒裙在缅语中称做“笼基”或“布梭”，意为“把身体裹严实的布”，一般用细格布缝合而成，多为深色。有带菱形隐

格的，也有带不同颜色方格的。穿时，将笼基套于下身，将结打在肚脐处。常见有人在打结时，故意打出一个兜儿，以装一些零碎物品。缅甸最有名的笼基要数若开笼基，其特点是随着角度的变化，颜色也不断变化，走起路来闪闪发光。缅甸女子的筒裙在缅语中称为“特敏”，意为“妇女遮体用的布”。古代特敏，上面加有裙腰，但取消了下摆，走起路来方便。女子筒裙用料讲究，颜色鲜艳，常印有大花或波状花纹。穿时不像男子那样在肚脐处打结。而是根据个人的习惯把裙腰头掖在左面或右面的腰间。缅甸女子穿筒裙讲究长度，一般要掩住脚面。不能把脚跟、小腿露在外面，否则就是不文雅的行为。

缅甸人的上衣，男子一般穿立领长袖汗衫。出席正式场合时，汗衫外面还要穿无领长袖对襟的外套，样子很像中国的“马褂”。女子穿无领长袖紧身短上衣，用料讲究。既薄又透，颜色艳丽，内衬胸衣。正式场合，女子常披有丝质大披巾，以掩饰胸部轮廓，讲究文雅大度。缅甸男子在集会、庆典、婚礼和接待贵宾时要戴礼帽，缅文称做“岗包”，意为“包头之物”。岗包一般为丝质，有淡黄色的，也有粉红色的。[1]

语言方面，因为缅语为官方语言，日常生活中缅语的使用率最高，所以茶先生一家人的傈僳语发生了显著变化。大概情况如下表：

[1] 《缅甸民族讲究的服饰和饮食特点》，载 http：//www. jaadee. com/files/html/40/n -4240。

人物 \ 傈僳语水平	能　讲	能听懂	备　注
茶先生和夫人	85% ~90%	90% ~95%	
大儿子	80% ~85%	91%	大儿子的爱人是傈僳族人
二儿子	80%	90%	
小女儿	45% ~60%	70%	小女儿的爱人是缅族人
四个外孙女和一个孙子	0.5% ~1%	1%	他们在学校学习缅语

茶先生说上述现象也是很多傈僳族知名人士所担心的。住在像仰光、曼德勒、密支那等大城市的傈僳族，一般到了第三代就已经完全不会讲傈僳族语了，只能听一点点。这样看来，茶先生家还算好一些，因为茶先生和夫人都是傈僳族，大儿子媳妇也是来自抹谷的傈僳族，如果有傈僳族朋友来家里玩，大家还可以用傈僳语交谈。小女儿的丈夫是缅族，所以她不怎么会讲傈僳族语。如果茶先生的爱人是缅族或其他民族，那么茶先生的下一代，也就是第二代就不会讲傈僳语了。

当谈到家庭成员时，茶先生的声音有些哽咽，还不时流泪。从他口中得知，茶先生的大儿子是一个非常优秀的演员，两年前由于患重病，医治无效而去世了。二儿子在日本留学，学习也很好，2009 年 7 月份毕业。三儿子帮助茶先生管理电脑公司，处理公司大小一切事务。小女儿已经嫁人了，但现在他们一家人都住在茶先生家里。几个月前，我在腾冲猴桥镇傈僳族村寨考察时就知道，茶约瑟也就是茶先生的弟弟于 2007 年被缅政府当局逮捕了。至于为何被逮捕，有很多传言，有的说

是因为茶约瑟富可敌国，引起政府官员的嫉妒；有的说因为茶约瑟得罪了国防部官员；还有的说是因为基督教信仰方面的原因。为了了解这位缅甸傈僳族的传奇人物和求证他被捕的原因，我大胆提出请茶先生讲讲他弟弟的故事。但茶先生拒绝了，只是简单地回答说，他弟弟明年，也就是2010年6月份就将被释放。从茶先生警惕的眼神和简短的话语中，我能感觉到，在缅甸，政治仍然是一个敏感的话题，不能随便谈论。



茶先生与其夫人

茶先生说，他也不大了解傈僳族文化，但是他的二儿子 Eden Char 正在日本攻读硕士学位，他的毕业论文题目就是“傈僳族及其社会文化”，与我的博士论文题目十分相近，因此我们可以相互学习和帮助。

2009 年 2 月 18 日　　　　　　星期三　　晴

地点：曼德勒

关键词：失望

今天是到达曼德勒的第三天，主要目标和任务是到曼德勒附近的一所大学，找到有关民族研究的机构，看看有没有关于傈僳族方面的研究资料。早晨八点半（北京时间十点），我和翻译小文一起到路边的小摊吃饭，旁边有一位大娘也正在这里吃饭。听到我们讲汉语，大娘也用汉语与我们交谈起来。交谈中，我们得知大娘的祖籍是湖南，父亲那一代他们全家从湖南来到云南瑞丽做生意，后辗转到曼德勒。当听说我们要寻找大学时，大娘极力推荐 Yadanabon 大学，并热情地帮我们联系车子，还与司机讨价还价。司机一开始的喊价是八千元缅币，但还是经不住大娘的一番讲价，最后以四千元的价格就把我们拉到 Yadanabon 大学。为了感谢大娘的帮忙，我再三邀请她合影留念，但大娘多次婉言谢绝了。交谈中，我可以感觉到，虽然大娘在缅甸已经是第二代了，但对中华民族的认同丝毫不减，并希望有时间能够回到中国看看。

与大娘的热心帮忙相反，在 Yadanabon 大学我们吃了闭门羹。当我们说明来意后，学校领导回答说不接见外国人。仅仅是一次普通的学术交流，都遭到了无情的拒绝，再次证明了缅甸政治局面的复杂性。在校园溜达几分钟后，我们只好悻悻离开。当然也不忘记在校门口拍照留影，以此证明曾到此一游！

在密支那寻访傈僳族

2009 年 2 月 21 日 ~22 日　　星期六、星期天　　晴
地点：曼德勒—密支那
关键词：惊　险　累

我们原计划 18 日北上缅甸第三大城市——密支那，但缅甸天涯海角旅游公司的负责人罗小姐说没有机票，我们只好等到 20 日。到 20 日，罗小姐又说没有导游小姐（因为没有飞机票，我们决定乘火车去密支那，而外国人到密支那必须有导游人员跟随），于是我们只好在曼德勒多呆了两天。21 日一大早，导游陈小姐和我们一起去车站购买当天到密支那的火车票。

到了火车站，看到有很多人在排队购票，我们也跟着排队。好不容易轮到我们，得到的回答却是没有票了。我失望地坐在候车室的凳子上，导游陈小姐说她再去看看，想想办法。这时候，一个看上去三十岁左右的男子主动与我们搭讪，询问是不是要到密支那。当听说我们要去密支那时，男子说他有熟人，应该能够搞到火车票。我们一听，都高兴坏了。突然间我好像又抓到了救命稻草，一下子燃起了希望。

这位老哥果然神通广大，不一会儿就为我们搞定了三张坐票，票价总计四万四千元缅币（两万缅币加二十美元），即缅甸人每人一万元缅币，作为外国人的我不能用缅币购买车票，要用美元。于是导游和我又忙着去找兑换美元的地方。经过近两个小时的折腾，我们终于买好了到密支那的火车票，不但请这位老哥喝了一杯

咖啡，还给了他两千元缅币的小费。后来，在车上与一位景颇族大嫂的交谈中才知道上当了（景颇族大嫂懂汉语）。原来曼德勒到密支那的火车坐票缅甸人每人只要三千五百元缅币，外国人每人最高也不超过八千元缅币，而我们购买的票价是本来价格的整整三倍。这倒是让我想起国内大城市车站附近的那些票贩子，当然他们还有一个更响亮的名字——“黄牛”。但不管怎样，终于可以离开曼德勒了，心情还是高兴的，因为每天的住宿费高达二十美元。

因为发车时间是中午一点半（北京时间下午三点），所以匆匆吃过午饭，我们就赶往火车站。上了火车，还没等我们把包裹安顿好，跟着就上来了三个四十岁左右的男子，说是要例行检查。看过我的护照后，他们把我们所有的包裹翻了个底朝天。最后拿走了翻译小文的四百元人民币、一个价值八百多元的长虹手机和一张中国农业银行卡，理由是缅甸人在曼德勒不允许持有中国的东西（翻译小文是缅甸人，她在保山腾冲工作，所以有这些东西）。他们还把翻译小文和导游喊到另一个车厢交涉。最后说要罚款十万元缅币，才肯还给我们东西，让我们离开。导游问我怎么办，我说问问他们能不能少一点，三万左右行不行。火车票价就四万多，如果再罚款十万的话，这趟车乘坐得就有点不划算了。然而得到的答复是否定的。这时我勃然大怒，几天来埋藏在心底的怨气终于像火山一样爆发了。我指着三个男子大吼道：“你们还有没有王法，缅甸有没有规定缅甸人携带外国货币要罚款，那曼德勒为什么还有美元流通？我不去密支那了，我下去退票，去问问火车管理处。”说着，我把我的两个包往车下一扔，一个箭步就跳下

车。翻译和导游也拎着包，怒气冲冲地跟着我下了车。三个男子被这突如其来的情景吓蒙了，一时无言以对。紧跟着，他们的态度也突然来了个一百八十度的大转变，对我们笑脸相迎，不但退还了所没收的东西，还主动把我们的包拎上车。其中一个男子还站在火车窗口不停地解释着，赔礼道歉，要求我们不要去告发他们。看着他们一副失魂落魄、战战兢兢的样子，我暗自庆幸，心想如果当初他们少要一点，比如两三万元（缅币），说不定我早就给他们了，这真是偷鸡不成反蚀把米。同时，我也更加明白了邪不压正的道理。

下午一点半，在众人的期盼中，火车缓缓驶出了车站，往密支那方向前行。据说这是英国殖民统治时期就留下的轨道和火车了，所以火车行驶的速度相当慢，大约每小时四十公里，而且每行驶半个小时就会停下来，让乘客上下车。轨道两边是一望无际的田野，还不时出现佛塔和翠绿的小村庄，加上正悠闲吃草的黄牛，真是风景如画，让我很快忘记了刚才的不愉快，不停地用手中的相机拍摄沿途的风景。和我们坐在一起的是一个缅族小伙子，他家位于仰光，自己一个人到密支那大学读书。遗憾的是他一句英语也不能说，交流起来很不方便。小伙子很有礼貌，主动让位子给我们坐，还下车买东西给我们吃。我们对面坐的是一位带着四岁小孩的景颇族大姐，她能讲汉语，和她交流起来很方便。火车上乘客比较多，还不时有人上上下下、来来往往，就如菜市场一样，显得格外拥挤。在川流不息的人群中，最显眼的是那些不停地叫卖各种零食、啤酒和水的“商人”。他们大多数都是男孩，年龄在十三岁到十六岁不等。由于各个车厢之间严禁通行，他们只好通过车顶穿

梭在各个车厢之间。

太阳慢慢落山了，颠簸了一天，乘客们的脸上渐渐露出了疲态，一个个开始东倒西歪，快要入睡。原本以为到了夜里可能没有乘客上下车了，车速应该会快一些。但即使到了夜里两三点，上下车的乘客还是络绎不绝。夜里在火车上有些冷，不得不从包里拿出一件大衣，再看看那些白天叫卖的小孩，只见在不足四平方米的厕所与座位之间的空隙间，横七竖八地躺着，看他们睡得甜甜的样子真是羡慕。

缅甸时间下午一点半，火车缓缓驶入缅甸北部第三大城市——密支那。吃过午饭，安排好住宿后，已经是下午四点了，我决定抓紧时间寻访密支那傈僳族文化人士欧先生。欧先生家位于密支那西郊的一个基督教教堂旁，听说我们的来意后，欧先生甚是高兴，赶紧吩咐家人泡茶，冲咖啡，准备水果。然后与我们畅所欲言，并愉快地回答我的提问。据欧先生说，缅甸约有四十万傈僳族，主要分布在克钦邦。由于居住环境的改变，傈僳族的生活方式已经发生了巨大变化，除了山区有些傈僳族家庭稍稍贫穷一点儿外，坝区的傈僳族家庭大多数都很富有。欧先生拿出了一些简单的有关傈僳族历史文化的资料，但都是用缅文写的。一个下午的畅谈让我收获颇多，但令人遗憾和不解的是，缅甸几乎没有正式出版一本有关傈僳族历史文化和社会经济的书籍。

告别欧先生后，我们到密支那移民局办理完相关手续。当我提出想往更远的郊区的傈僳族家庭作实地调查的要求时，得到的回答是否定的。考虑到再停留几天也得不到更多的资料，另外住宿和吃饭的花销也比较大，于是我决定提前离开密支那。



密支那傈僳族欧先生与笔者

2009 年 2 月 23 日　　　　星期一　晴

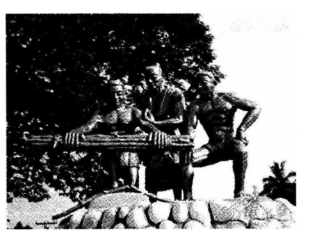
地点：密支那—瑞丽

关键词：受骗　累

23 日早晨七点，导游和我一起到租车行包了一辆到八莫的车，价格为缅币十一万元。按照中国的习惯，司机把客人送到目的地后客人才付钱，但是导游要我把钱先付了。没有办法我只好乖乖地把钱给了导游。八点正，我们准时出发。一路上，我引吭高歌，心情愉快。在阳光的照耀下，公路两边的湖水闪闪发光，森林里的小鸟叽叽喳喳吵个不停，好像在欢送我。与我的好心情相反，出发不久，坐在前排的导游和司机好像在不停地争吵。虽然不懂缅语，也不明白他们在说什么，但从他们不停比划的手势和强硬的语气中，我猜测他们正在为某事争吵。两个小时后，我们到了一个小镇，趁着吃早点的机会，我询问导游他们为何争吵。导游告诉我说，

司机认为车费太低，不划算，他不想拉了。我非常气愤，说："价格不是在车行时就商量好的吗，他们要多少我们就给多少，根本就没有与他们讨价还价。在半路上他怎么能说车费低了，太不讲道理了。"导游答应我尽量说服司机。在愤恨司机贪得无厌的同时，我为导游的敬业精神所感动。

经过近六个小时的颠簸，下午两点我们来到了八莫镇。八莫位于伊洛瓦底江上游与太平江汇合口附近的东岸，是克钦邦的第二大城镇，华人称之为"新街"。进入城镇，首先映入眼帘的是一座雕塑，雕塑上有三个人正拿着一捆木棒，试图把它折断。雕塑的意思是：一根木棒容易折断，十根木棒不容易折断。教导人们：同胞之间要团结友爱、齐心协力，不要手足相残。



团结就是力量

导游介绍说，这个雕塑的来历还有一个有趣的传说。相传在很久以前，八莫有一位老人，老人膝下有三个儿子。因为孩子们不团结，常常为了一点点小事就斤斤计较，相互争吵、打架。老人为此茶饭不思、夜不能

寐。一天，老人把三个儿子喊来，给他们每人一根木棍，让他们把木棍折断。三个儿子不费吹灰之力，很容易地就把木棍折断了。这时，老人又找来三根捆绑在一起的木棍，让三个儿子轮流着尝试把这三根木棍折断。任凭三人如何使出吃奶的力气，木棍还是毫发无损。一刹那，三个儿子似乎明白了什么，从此一家人和睦相处、团结一致。这个故事正好印证了缅甸的历史和现状。

车子进站后，我们下车换乘另外一辆。这时，导游和原先的司机推推搡搡，似乎要打起来，我马上去劝说。只听司机比手画脚地用汉语说道："大哥，我八万，其他的钱都被他们吃了。"我顿时明白了，原来一路上他们都是因为分赃不均而争吵的。在我心目中，导游两天来美好的形象一下子荡然无存，心想，也不知道从八莫到瑞丽九万缅币的包车费中她又要分多少。除了每天五千元缅币的导游费外，她还可以从我们吃饭、住宿、包车等费用中捞到很多钱。

晚上八点二十五分，经过几天的长途颠簸，我终于进入了瑞丽，告别了缅甸——一个神秘的国度。

傈僳族社会问题篇



傈僳族社区离婚问题探究

——以怒江州泸水县排路坝村和保山市隆阳区白花林村为例

内容摘要： 本文以排路坝和白花林两个村的田野调查为依据，认为市场经济的冲击、传统文化习俗的影响、经济与教育的落后和法制观念的淡薄等是傈僳地区离婚率偏高的主要原因。与离婚相关的诸如赌博、偷盗等一系列问题，对当地社会产生了负面影响，不利于西南边疆地区的稳定与和谐社会的构建。探究傈僳族离婚缘由，对于各种社会问题的解决大有裨益。

关 键 词： 傈僳族　离婚　原因　影响　对策

2008 年 2 月 25 日，笔者到怒江傈僳族自治州泸水县六库镇排路坝村阳坡组看望朋友余约书。下午，正当笔者与余约书一家人在火塘边烤火取暖时，突然听到院子里传来吵闹和打骂声，并伴有女子的哭泣声。不等笔者发问，余约书解释说，他姐姐的女儿阿香要嫁给东方红村一个大她 28 岁的男性，由于他姐姐反对，阿香就打算和男友私奔，准备到片马打工。今天，在街上阿香正好被她母亲逮个正着，带了回来。笔者昨天见过阿香，她中等个子，一脸稚气，最多不超过 15 岁，应该是在读书的年龄，为啥……看着笔者满脸迷惑的样子，余约书接着说，阿香确实还不满 15 岁，但早婚现象在阳坡并不奇怪，而且几天前她刚刚离婚，这次已经是第二次结婚了。听完解释，笔者思绪万千，久久不能平静。

改革开放以来，尤其是市场经济的建立带来了社会结构的调

整、社会分层的重组、传统观念的更新等一系列的变革。在这场波澜壮阔的现代化浪潮中，没有一种社会有机体能够独善其身、处变不乱。婚姻作为社会的细胞，自然逃不了接受洗礼的命运。由于受外来文化的冲击和影响，作为一个“直接过渡”[①] 的民族，傈僳族社会还存在很多与当代社会发展不相适应的地方，于是各种社会问题接踵而至。其中，对社会产生负面影响最大的要数离婚问题，而这个问题恰恰没有引起学者的关注和重视，目前，对傈僳族的研究主要集中在宗教信仰、历史文化、语言文字和经济发展等方面，没有专门探讨傈僳族离婚的文章，更没有相关问题的田野调查记录。

为了全面深入地了解傈僳族离婚情况，笔者选取了怒江州泸水县排路坝村和保山市隆阳区白花林村作为研究对象，于 2008 年 3 月中旬至 4 月底，对两个村进行了为期一个多月的田野调查。之所以选择这两个地点，一是两个村都与外界接触比较多，特别是排路坝村紧挨着怒江傈僳族自治州州府六库，较早地接受外来文化，受外界影响较大；二是作为自己的家乡，笔者对白花林村傈僳族社会情况十分熟悉，能获得第一手真实资料。

---

① 处于资本主义以前诸社会形态的民族在一定条件下，可以超越资本主义发展阶段直接进入社会主义，这就是马克思主义社会形态学说中的“直接过渡”理论。进入社会主义以前，有的傈僳族地区还处于奴隶制，有的地区还保留有浓厚的原始公社制的残余。

一、两村概况及离婚情况

（一）两村概况

排路坝村坐落在高黎贡山脚下，隶属怒江州泸水县六库镇。据2007年人口调查，全村共有849户，人口3014人。其中，傈僳族2896人，占总人口的96%，汉族43人，彝族8人，白族52人，回族6人，藏族和怒族各2人，哈尼族、纳西族、普米族和布依族各1人，其他1人。[①] 排路坝村由排路坝、阳坡、平安寨、贵家坟、民家寨、庄房、火烧窝铺和凹（音“洼”）子寨等8个自然组组成。[②]

白花林村坐落在怒江西岸、高黎贡山东麓，隶属保山市隆阳区芒宽乡，距离县城104公里，由汉龙、大鱼塘、古兴寨、桃园、白花林、麻力山、芒岗和芒晃等8个自然组组成。《2007年度白花林人口及其变动情况统计年报表》显示，全村现有542户，人口2256人。村里居住着汉族、傈僳族、白族、彝族、回族、壮族和傣族等7个民族。汉族人口最多，人口1150人，约占人口总数的51%，少数民族人口1106人，约占49%。其中，傈僳族主要居住于芒岗和大鱼塘两组，人口423人，约占人口总数的19%。[③]

---

① 资料来源于排路坝村《2007年人口及其变动情况统计年报表》，填表人为马有俊（傈僳族），该村的副主任。

② 凹（洼）子寨：按照当地人的读音应该是“洼子寨”，但人们的身份证上写作“凹子寨”。

③ 资料来源于白花林村《2007年人口及其变动情况统计年报表》，填表人为彭大玄（汉族），该村的副主任。

（二）离婚情况

排路坝村和白花林村十五年来（即1993—2007年）傈僳族离婚情况调查（见表1和表2）。

表1　排路坝村十五年来傈僳族离婚情况表

组名称	户数（户）	人口（个）	离婚人数（对/个）	粗离婚率（‰）[1]	复婚对数及其比例（对）（%）		离婚最多次数	离婚者文化程度			
								文盲	小学	初中	中专
排路坝	338	1124	75/150	66.73	5	6.8	6	121	25	2	2
阳坡	72	260	35/70	134.62	3	9.0	3	63	7	0	0
平安寨	52	219	10/20	45.66	0	0	2	26	4	0	0
贵家坟	101	358	33/66	92.18	2	6.4	3	52	11	3	0
民家寨	77	242	17/34	74.23	1	6.6	3	28	5	1	0
庄房	125	490	31/62	63.26	0	0	4	46	5		1
火烧窝铺	54	211	8/16	37.92	1	14	2	15	1	0	0
凹子寨	30	110	18/36	163.64	2	12	3	32	4	0	0

① 一般情况，人口离婚率用粗离婚率和一般离婚率两种指标来衡量。其中，粗离婚率是指某一时期（通常为一年）每1000人口中的离婚事件数，即某年离婚率＝某年离婚次数÷某年平均总人口数×1000‰；一般离婚率是指一定时期（通常为一年）每1000名15岁及以上人口中离婚事件发生数。本文采用的是粗离婚率的计数方法。特此说明。

表2　白花林村十五年来傈僳族离婚情况表

组名称	户数(户)	人口(个)	傈僳族人口[①](个)	离婚人数(对/个)	复婚对数及其比例(对)(%)		离婚最多次数	离婚者文化程度			
								文盲	小学	初中	中专
汉龙	7	30	3/6	100	1	50	2	4	1	1	0
大鱼塘	30	106	5/10	47.62	3	60	3	6	2	1	0
古兴寨	3	7	1/2	142.86	0	0	1	2	0	0	0
桃园	5	22	3/6	138.36	1	67	2	4	1	1	0
白花林	7	33	4/8	121.21	1	25	2	5	2	1	0
麻力山	8	42	5/10	119.05	0	0	2	6	4	0	0
芒岗	44	182	18/36	98.90	5	46	4	26	8	2	0
芒晃	1	1	0/0	0	0	0	0	1	0	0	0

从上面的表1和表2中可以看出，两个村傈僳族离婚的特点是：多、高、低、频。

① 需要指出的是，白花林村傈僳族的实际人数比以户口簿和身份证统计的人数要少。原因是受考试加分等民族优惠政策的诱惑，在2000年第五次人口普查前，村里很多人改过族别，而大多数人把族别改为傈僳族。

多，一指离婚涉及人数众多。十五年中，两个村有453人涉及离婚；[1]二指两个村离婚者中文盲比较多，共401人，占离婚人数的88.52%。[2]高，指粗离婚率高。其中，排路坝村粗离婚率最高的是洼子寨，达到163.64‰，最低的平安寨也达37.92‰，平均离婚率达67.83‰，年平均离婚率高达4.52‰，比美国近年来4‰的离婚率还要高，是我国2000年到2007年8年来年平均粗离婚率1.19875‰的3.77倍。白花林村离婚率最高的是桃园组，达138.36‰，最低的是芒晃组，为0，平均离婚率达66.9‰；年平均离婚率高达4.46‰，是全国2000年到2007年8年平均粗离婚率1.19875‰的3.72倍。[3]低，指复婚率比较低。特指排路坝村的复婚率低，为6.85%。[4]频，指个体离婚次数频繁。离婚者中，10%的人经历过两次离婚史，2%的人经历过三次离婚史，经历离婚次数最多的是排路坝组的胡先生，前后共6次。[5]

另外，两个村中离婚者的年龄相差比较大。虽然70%的离婚者为中年男女，年龄在25～45岁之间，但有10%的离婚者的

---

① 453人中除去了涉及傈僳族与汉族和其他少数民族离婚的人数。

② 这里的文盲有两层含义：在白花林村，“文盲”指不认识汉字的人；在排卢坝村，“文盲”指不认识汉字的人，并且这些人绝大多数不会说汉语，但他们会读写老傈僳文。

③ 附表，《全国2000到2007年粗离婚率》，平均粗离婚率为1.19875‰。

年份	2000	2001	2002	2003	2004	2005	2006	2007
粗离婚率（‰）	0.96	0.98	0.90	1.05	1.28	1.37	1.46	1.59

资料来源于《2007年国家民政事业发展统计报告》，载http：//cws.mca.gov.cn/accessory/200805/1211790308170.doc。

④ 白花林村的傈僳族大都和汉族杂居，由于离婚后得不到周围社会环境的承认，很多人选择了复婚，因此复婚率比较高。

⑤ 现在和胡先生一起生活的是他的第五个合法妻子，期间还包括五次事实婚姻。所谓事实婚姻就是把女孩子领到家里，一起生活两三个月，并得到周围社会的认可的所谓的“夫妻关系”，而后又把女孩赶走。

年龄不足18岁，年龄最小的是排路坝村阳坡的阿香，12岁零85天；20%的离婚者的年龄在45岁以上，最大的是凹子寨的余先生，62岁，与阿香整整相差50岁。①

二、离婚的原因

探讨两个村傈僳族社会离婚的主要根源，笔者认为可以从直接原因和深层原因两方面来谈。

（一）直接原因

1. 外嫁女子返回造成的离婚

1990年以后，很多傈僳族女性嫁往四川、湖南和广西等省区，更远的嫁到江苏、浙江等沿海省份。据不完全统计，在1990年至2005年间，排路坝村和白花林村共有67个傈僳族女性嫁到外省，当然有的是被拐卖出去的，现有56人离婚返回。这些女子离婚返回的原因主要有四点：一是男方家的经济条件大多比较差。在当地，男方家的经济条件普遍较差，男人在当地找不到媳妇才到边远地区找。二是男女年龄差别太大，没有感情基础。娶傈僳族女性的外地男子，其年龄通常都比女方大12岁左右，有的甚至大30岁，比其岳父的年纪还大。男女双方认识时间短，没有感情基础。三是这样的婚姻往往带有欺骗性，特别是拐卖婚姻。外嫁的女性的丈夫往往有这样或那样的疾病，还有的直接就是残疾人。在笔者家访的三位女性中，一个说她前夫有抽搐症；一个说结婚几天后才发现她前夫是个聋子；被拐卖的一个女孩说她的前夫患有先天性小儿麻痹。四是文化冲击。傈僳族妇女生活在偏远山区，大都不会说汉语，突然被置于千里之外的异

① 为了保护当事人的权益，本文中所采用的人名均为化名。

地，巨大的文化差异使她们的内心产生恐惧与不安，于是想到了离开。因外嫁出去又返回家乡造成离婚的件数占离婚总数的40%。

2. 酗酒、赌博引发的离婚

傈僳族有句谚语说“盐，不可不吃；歌，不唱不得；酒，不能不喝”。他们认为无酒不成礼，酒是生活中的润滑剂。于是，起房盖屋少不了酒，红白喜事少不了酒，亲戚、朋友聚会更是少不了酒。酒不但耗费了傈僳族人大量的人力、物力和财力，还影响了家庭和睦。在排路坝村和白花林村，有的人就是因为喝酒后发酒疯，回家大吵大闹，对家人大打出手，最后闹到妻离子散的地步。赌博是排路坝村和白花林村傈僳族离婚的另一个重要原因。有的家庭男方或女方一方赌博，经过家人多次劝阻后仍不见悔改，最后只得离婚；有的家庭男女双方都喜欢赌博，把家里所有的东西都赌输后，无法再继续生存下去，也只好离婚。因为酗酒和赌博离婚的件数约占离婚总人数的20%。

3. 家庭暴力导致的离婚

家庭暴力是导致排路坝村和白花林村傈僳族离婚的另一个原因。有些男性动辄就对自己的妻子拳脚相加，毫无一丝怜悯之心，当他们喝醉或赌博钱输完时，特别是有了外遇后，妻子的命运就更加悲惨了。平安寨的虾米妈告诉笔者，离婚前她度过了八年非人的生活。因为丈夫在同村有了外遇，所以只要丈夫不高兴，她就只有挨打的份。有一次，丈夫回到家揪住她的头发，对着她的面部就是一顿猛击。打得她右眼流血不止，最后只好住院治疗，共花费3146.10元。[①] 祖羊大是白花林村芒岗人，人称“打不死”，对于她来说挨打更是家常便饭。嫁到丈夫家十多年来，她遭受了三天一小打五天一大打的“待遇”。用她自嘲的话

① 此事件由排路坝村平安寨组虾米妈（傈僳族）讲述。

讲就是三天不挨打还有些不习惯呢！她说，每次深夜丈夫输完钱回家，她就如突然掉入狼群的羔羊，心惊胆战，叫天天不应，呼地地不灵，只好用被子紧紧地把头盖住，以免伤到头部。一天晚上，丈夫殴打祖羊大，她撒腿就往娘家跑，丈夫追到她娘家大门口，拉着她的双脚硬把她拖回来。1989 年，丈夫把怀有十个月身孕的祖羊大赶回娘家，并于同年另结新欢。[①] 家庭暴力导致的离婚件数占离婚总件数的 35%左右。

（二）深层原因

1. 社会转型对傈僳族传统家庭婚姻观念的冲击

新中国成立前，傈僳族青年男女的婚姻大都由父母包办，婚姻形式有指腹为婚或“摇篮”婚姻；同时，姑舅表优先婚配的习俗也很盛行。傈僳族有“树最大的是杉树，人最大的是舅舅”的俗语，因此，形成“有女先问舅”的习俗；另外，泸水一带还有一种互换婚姻制，即两个家庭都有年岁相当的男孩和女孩，如果双方同意就可以互相换婚。在这样婚姻习俗的枷锁下，社会始终强调“男主外，女主内”的家庭观念和“从一而终”的“嫁鸡随鸡，嫁狗随狗”的传统的婚姻观念，把家庭和婚姻看成是一成不变的东西。对于妇女来说，离婚几乎是不敢想象的事，因为离婚要付出沉重的代价，轻则需要付给男方大笔的钱财，弄得父母倾家荡产；重则吃官司，以致最后家破人亡。所以，很多妇女不论丈夫如何打骂，甚至虐待自己，她们也只能逆来顺受，死死地守住这个家。随着改革开放的深入，计划经济向市场经济过渡，市场经济的自主性、平等性、开放性及其竞争性打破了人们传统的家庭婚姻观念，傈僳族妇女大胆地走出家庭、走出传统的婚姻模式，真正成为婚姻关系的主体，根据本人意愿自主进行

---

① 此事件由白花林村芒岗组祖羊大（傈僳族）讲述。

选择，不再考虑家庭因素和社会因素对婚姻关系的影响。部分已婚年轻妇女，只要对家庭稍不满意，或丈夫对自己稍加打骂，就会提出离婚，或逃到外省及沿海地区嫁人。因此，从计划经济向市场经济这种生产交换方式的变化，无疑对傈僳族婚姻家庭制度产生了深刻的影响，是导致傈僳族离婚率居高不下的主要原因之一。

2. 传统生活习俗的影响

历史上，由于以采集、狩猎和刀耕火种为主要生活方式，造成傈僳族不断迁徙。经济基础的不稳定进一步影响到他们的婚姻关系，过去傈僳族社会逃婚现象特别严重。并且逃婚得到当时社会的认可和支持，如果某男子和一女子逃跑后三天没有被抓到，村里即承认他们的婚姻关系，该男子反而被认为有本事，能够保护女人。[①] 逃婚成为一种亚文化现象被继承下来。这与近年来傈僳族已婚和未婚妇女大量外逃有密切的关系。

另外，新中国成立前，傈僳族社会普遍存在买卖婚姻，婚后妇女的地位较低，常常遭到丈夫的随意打骂，男性动辄就说："你的身子是我用多少头牛买来的，你一切得随从我。"[②] 饮酒是傈僳族的又一嗜好，清余庆远《维西见闻纪》"夷人"条载："（傈僳）刈获则多酿为酒，昼夜酖酣。"[③] 酒后，有的男性脾气暴躁，也容易发生家庭暴力事件。频繁的暴力事件又给家庭和睦与婚姻关系的稳定造成极大的负面影响。

3. 经济和教育的落后

傈僳族多居住在高海拔山区，不但山高坡陡、土壤贫瘠，而

---

① 凹子寨余某（傈僳族）讲述。

② 《民族社会历史调查》云南省编辑委员会编：《傈僳族社会历史调查》，云南人民出版社 1981 年版，第 139 页。

③ ［清］余庆远撰，李汝春校注：《维西见闻纪》，维西傈僳族自治县志编委办公室编印 1994 年，第 52 页。

且气温较低，不适宜农作物的生长。总体来看，傈僳族地区的经济普遍落后，绝大部分家庭经济还处于温饱线下，生活比较困难。就排路坝村火烧窝铺来看，2007 年人均年收入不足 500 元。另外，这些地区生活成本较高，以建房为例，在六库城，一块空心砖的价格是 1.3 元，但因为公路不通，人背马驮运到排路坝村的凹子寨后，一块空心砖的价格涨到 5 元。如此沉重的经济压力和生活负担，压得多数男性喘不过气来，使得他们脾气暴躁、精神压抑，因此容易产生家庭争吵和暴力事件，并最终导致离婚。另外，由于生活的艰苦，经济发达的城镇，特别是沿海省市和地区对傈僳族妇女的诱惑力巨大，部分已婚妇女悄悄跑往外省，造成原有婚姻关系的破裂。在排路坝村和白花林村，因妇女外跑导致的直接离婚共 57 人次。

傈僳族地区教育普遍落后，文盲较多。以阳坡为例，260 人中只有 1 个中专生，[①] 8 个小学毕业生，3 个初中没有念完的学生，文盲多达 248 人，占总人口的 95.38%。凹子寨 110 人中更是只有 8 个小学三年级毕业的学生，2 个小学毕业生，1 个初中生，99 个文盲。文盲占总人口的 90%。大多数小孩待在家里，就存在早婚早育的隐患。据笔者调查，在排路坝村早婚早育现象比较突出，其中女性最小年龄不满 12 岁。由于年龄太小，婚后许多人承受不了生活的重担和不适应生活角色的转换，如 13 岁就要独自一人承担起家务，成为别人的妻子、儿媳妇，甚至成为母亲或父亲，许多人还没有这个思想准备，于是就像玩“过家家”一样“离婚”了。

4. *法制观念淡薄*

由于教育的相对滞后，傈僳族大都没有法律意识，法制观念淡薄，有的人严重触犯了国家相关法律也一无所知。如白花林村

① 即余义妈，就读于怒江州电大，现二年级。

有两个六十多的男性，他们还没有与自己的妻子离婚，就与其他女性生活在一起，很显然，他们已经犯了重婚罪，但他们不知道。有的人不知道运用法律武器来保护自己的合法权益。由于男尊女卑的传统习俗没有根除，大男子主义思想较为严重，他们认为妻子是自己花钱讨（娶）来的，男人打女人是天经地义的，对其妻子想打就打、想骂就骂，并且认为打人是家庭内部的事，其他人无权过问。家庭暴力主要表现为殴打、捆绑、残害及其强行限制人身自由等。这时妇女应该向国家公安机关报案，或向相关妇联组织求救，但她们大多数人没有这样做，而是采取逆来顺受的态度。

由于法制观念淡薄，对婚姻登记的重要性缺乏认识，多数妇女认为只要有事实婚姻就可以了（即在家里操办过酒席，举行过婚礼），不愿麻烦到民政部门进行结婚登记。结果是，丈夫想要就要，不想要就把妻子赶走。白花林村的那妹妈于1993年与丈夫离婚，当时丈夫家里很穷，她只分到了一些碗筷和三百元钱。一年后与丈夫复婚，但没有重新领取结婚证。十年间，夫妻俩起早贪黑，辛勤劳作，银行的存款也逐渐增多。2007年8月，丈夫从外面带回来一个女孩，说他们于两个月前刚刚领取了结婚证。这可气坏了那妹妈，她到法院起诉丈夫，要求得到一半的家产。但法院不予支持，说他俩十年前就离婚了，不存在分财产一说。①

三、离婚的影响

家庭是构成社会的基本单位，离婚的增多就意味着家庭的不稳定，家庭的不稳定则会带来社会秩序的混乱。排路坝村和白花

① 本故事系白花林村那妹妈（傈僳族）讲述。

林村傈僳族离婚及其引发的相关社会问题对傈僳族家庭、当地社会稳定和经济的发展都产生了巨大影响。

（一）离婚对家庭的影响

1. 对孩子的影响

美国儿童心理学家李·索克夫称：对于孩子来说，父母离异是仅次于死亡的打击。家庭是社会组成的最小单位细胞和基石，是孩子成长的摇篮和避风港。一个温暖而完整的家庭破碎了，原本互敬互爱的父母大打出手，顷刻间反目成仇，这种打击对年幼的孩子来说是最残酷的，他们幼小的心灵将永远留下抹不去的阴影。更可怕的是，父母离婚的行为被子女效仿，代代相传下去。据调查，在排路坝和白花林两个村的年轻离婚者中，父母或亲属有过离婚史的占离婚总数的56%；另外，父母离婚对孩子的学业和性格脾气也有不良影响，有的小孩甚至为此付出了生命。

在笔者访问的24个父母离婚的小学生中，16个学生辍学了，8个学生学习成绩都有不同程度的下降，其中3个学生成绩下降得特别严重。这些学生成了问题学生，他们性格脾气不好，容易愤怒、恐惧、悲伤、封闭、自卑、主观、偏见，而且还动不动就打骂同学，所以很不受老师和同学的欢迎。阳坡的余秀珍原本是个爱唱爱跳、热情开朗的女孩，学习成绩一直名列前茅。但在其上小学六年级时，父母的离婚事件极大地影响了她的学习成绩，她整个人也变得寡言寡语。小学毕业后，她坚决不上中学，说父母都离婚了还上学干啥。火烧窝铺有个叫阿娜的小女孩，母亲领着弟弟外出到山东省后，父亲自暴自弃，整天酗酒度日，完全不顾阿娜。阿娜只好东家讨一碗饭，西家要一杯水，勉强糊口度日。2006年大年初二的下午，小阿娜想妈妈都快疯了，便一个人朝着妈妈以前找猪草和打柴的山林里走去。这一夜阿娜再也

没有回来。第二天中午，人们在森林里找到了阿娜，但她已经死了。[①] 这种血的教训还远远不止一次。

2. 对当事人的影响

离婚对当事人双方都有不同程度的影响，特别是对被迫接受离婚的一方影响更大。俗话说得好，少时夫妻，老来伴。近年来，在排路坝村和白花林村，鳏寡孤独老人逐年增多。据不完全统计，两个村共有33个这样的傈僳族老人，以男性居多，他们大多是离婚造成的？他们被称为“五保护”，晚年孤苦伶仃，生活不能自理，生病时更是无人过问，无人端水送药。

排路坝村的修鞋子的老人罗密扒就是一个“五保护”，他现在尚能以帮助别人修补鞋子，勉强维持生计。与其聊天时，罗密扒忧心忡忡，担心不知哪一天自己将横尸街头而无人过问，害怕自己没有孝子，死后成孤魂野鬼，无家可归。贵家坟有一个叫搓亚扒的男性，妻子跟着别人到四川省后，由于悲伤过度，他借酒消愁，终日以泪洗面，结果愁更愁，2003年得了一场大病后，便早早地离开了人世。[②] 后事都是由亲戚、朋友和邻居们帮着料理。在贵家坟调查期间，笔者曾专门去看过搓亚扒家剩下的空房子。这是一间堂屋已经上青苔的草房，屋顶和四周破烂不堪，在风雨中摇摇欲坠，仿佛诉说着主人生前凄凉的生活状况。

离婚对妇女的影响最大。在排路坝村和白花林村，部分离婚妇女生活紊乱，精神萎靡不振，甚至失常。离婚时，孩子常常由女方抚养。相对而言，女方的经济状况往往比男方差，这不但加重了女方的经济负担，而且影响了女方的再婚。另外，在离婚的暴力事件中，笔者注意到很多男性往往采取暴力手段，把妻子赶走，让她们不敢回家，以此达到离婚的目的。因此，很多女性身

① 此故事由火烧窝铺村民杨丽（傈僳族）讲述。
② 此故事由排路坝罗密扒（傈僳族）讲述。

心受到了极大的伤害和无情的摧残，部分妇女因此患上了疾病。

（二）离婚对社会的影响

1. 吸毒和卖淫人数增多，严重影响社会稳定和经济发展

由于家庭破裂，失去昔日的温暖，很多男性走上了吸毒的不归路。有的孩子父母离婚后无人管教，整日与社会上的地痞流氓混在一起，久而久之也渐渐染上了抽烟、酗酒、赌博甚至吸毒的恶习。据调查，排路坝村现有吸毒人员 78 人，男性 65 人，女性 13 人，因为吸毒已经死亡的 7 人。在这些人中，父母离过婚或本人有过离婚史的有 66 人，占吸毒总人数的 90.41％。[①] 白花林村现有吸毒人员 30 人，因为吸毒已经死亡的有 3 人。30 人中，傈僳族 21 人，占吸毒总人数的 70％。21 人当中又有 16 人经历过父母离婚或自己离婚的历史，占离婚人数的 76.20％。[②]

对于部分离婚的女性来说，由于无法扛起巨大的生活重担，她们会引诱村里有钱的男性，与其发生不正当关系，从而获得经济上的帮助。她们本是离婚的受害者，现在反而成为破坏他人家庭的“第三者”。因父母离异，无人照看的女孩也不少，她们中有的到舞厅坐台，到宾馆陪酒；有的成为别人的“二奶”，甚至一步步走向卖淫。在庄房，一对夫妇离婚后各自另组成新的家庭，他们 18 岁的女儿无人管教，与社会上一些不三不四的人一起喝酒、赌博，最后走上了卖淫的道路。[③] 这种情况在贵家坟组、排路坝组更多，因为这两个组更靠近怒江州州府六库城，受外界影响最大。婚外性行为和卖淫与性病关系密切，就像孪生姐妹一样，由于它的隐蔽性，笔者在调查中没有得到患有性病的人

---

① 此数据由排路坝村副主任马有俊提供。
② 此数据由白花林村主任侯兴忠提供。
③ 此故事庄房杨林力（傈僳族）讲述。

的数据。但根据推断，患病的人不在少数。

吸毒需要巨大的资金，一家人含辛茹苦、一年到头劳作所得的收入还远远不够一个吸毒人员的花费，影响了当地社会经济的发展。有的吸毒人员更是铤而走险、无所不为，加之由婚外性行为和卖淫引发的打架斗殴事件，严重影响了社会的稳定。

2. 离婚以及离婚所引发的一些社会问题已经影响了傈僳族的社会形象和名誉

由于文化差异以及受经济落后和一些习俗如酗酒、赌博等的影响，部分民众对傈僳族产生了一些不正确的认识，谈起傈僳族，多数人会联想到贫穷、落后、不讲卫生、野蛮、嗜酒如命等词语。离婚以及离婚所引发的一些社会问题，更是雪上加霜，极大损害了傈僳族整个民族的社会形象和名誉，甚至影响了傈僳族与其他民族的正常交往。

在六库和芒宽街子上，经常会看见这样的场景：两三个卖杂货的摊主凑在一起窃窃私语："看那几个路扒（黑傈僳的别称）小蟊贼又来了，看紧点，别让他们又偷东西了。"在白花林村，人们会说某某家族的女性不能娶，男性不能嫁，他们太爱离婚了！经笔者调查，这些家族大都是傈僳族。笔者曾经想把排路坝村阳坡组的女孩余妹书介绍给白花林村芒岗组的李中标。余妹书长得眉清目秀、惹人喜爱，李中标的父母也准备请媒人提亲。但当他们得知余妹书是傈僳族时，急忙摇摇头说："要不得！要不得！傈僳族媳妇养不家，你看看其他寨子讨来的那些女人都结婚了还整天往外边跑。"

四、对策性思考

作为直过民族，傈僳族虽然跨进了社会主义社会，但他们在思想观念、经济文化生活、风俗习惯等方面与社会主义意识形态

很不相适应。改革开放三十几年来，各种社会问题不断凸显，其中，以离婚问题最为严重，亟待解决。因为傈僳族离婚问题的解决不但关系到傈僳族家庭的稳定、经济的繁荣和社会的发展，还关系到祖国西南边疆民族地区的稳定和民族团结。

当笔者询问村民们解决离婚问题的办法时，绝大多数人异口同声地说，离婚者大部分不信仰基督教，要解决这个问题很简单，让所有的人都信教就可以了。[1] 村民们的这种想法和认识美化并夸大了基督教的作用和力量。不可否认，基督教的传入对傈僳族社会产生了某些积极的影响。一是教会禁止靡费巨大的杀牲祭鬼和巫术活动，从世俗生活意义方面引导信徒过节俭而有计划的生活，帮助他们从沉重的宗教性经济消费中解放出来，对改善傈僳族的贫困状况起到了积极的作用。二是用基督教道德戒律约束人们的行为，禁止酗酒、吸毒、赌博、淫乱，禁止浪费的婚丧酒宴，客观上起到了保护经济和生产力的作用。[2] 但是，这种作用是局部的、有限的，它并不能完全解决傈僳族离婚的问题，更不能从根本上改变傈僳族贫穷落后的面貌。因此，在傈僳族地区，信仰基督教并非是包治百病的灵丹妙药，解决一切问题的“圣经”话语，而仅仅是一定时期社会发展的润滑剂。所以说，傈僳族离婚问题并不是所有的人信教就能解决的问题，而且，我们还应该看到，作为一种宗教，基督教有时也会因为它的片面性造成种种的偏见和狭隘心理，影响人们的行为和社会的发展。笔者认为，要彻底解决傈僳族的离婚问题，应从以下几方面入手。

---

① 这里的基督教指新教，傈僳族又称之为“耶稣教”。在怒江州，在笔者访问的人群中，97%的人都认为基督教对傈僳族社会影响巨大，并说基督教可以拯救傈僳族。

② 沈坚：《基督教与云南怒江傈僳族社会》，载《历史教学问题》2006年第1期。

（一）因地制宜地大力发展傈僳族地区的经济，加强精神文明建设

辩证唯物主义告诉我们，任何问题都必定会有一个主要矛盾或矛盾的主要方面在中间起着决定性的作用，因此，充分分析研究，认清形势、抓住事物的主要矛盾或矛盾的主要方面，然后集中攻关解决重点问题，其他事情才会事半功倍，迎刃而解。目前，经济落后是傈僳族离婚最主要的因素。所以大力发展傈僳族地区的经济是解决傈僳族离婚及其他一切社会问题的重要手段。同时，发展傈僳族地区的经济也符合马克思处理民族关系的原则，即各民族的共同繁荣特别是经济的发展，是民族平等、团结的物质保证，没有各民族的共同繁荣，最终会影响民族团结的巩固和民族平等的全面实现。今天，由于傈僳族地区经济和社会发展相对滞后，傈僳族在与其他民族的交往中已经出现了一些不对等的信息和不和谐的音符，影响了民族关系的正常发展。另外，发展经济要因地制宜。傈僳族大都住在高寒山区，山地坡度较大，大都种植包谷，收成甚少。但适宜发展林业经济，可以大规模地种植核桃、板栗、桃子、草果和茶叶等。相比种植包谷，林业经济不但降低了农民化肥、农药和劳动力等生产投入的费用，还增加了农民的经济收入。一棵稍大一点的核桃树每年的收入四五千元，相当于一家人种包谷一年的收入；此外，大面积的退耕还林、发展林业经济还起到了保护水土流失的作用，是一件利国利民的大事。

在部分地区，对于发展林业经济，有的农民的积极性还不是很高。他们会问："我们的资金来自哪里?""在等待林业经济成熟，还没有收成这三四年，我们吃什么?""如果以后核桃、草果等卖不出去怎么办?"这就需要政府的积极引导，给他们提供低息或无息贷款，提供市场信息，并帮助他们联系买家，以解决他们的后顾之忧。

经济搞上去了，还要加强精神文明建设。随着改革开放和市场经济的不断深入，各种新事物、新思维相继涌入傈僳族地区。由于傈僳族本身文化基础薄弱，容易受各种腐朽思想的影响，社会上出现了赌博、卖淫嫖娼、吸毒贩毒等不正之风。加强精神文明建设主要从他们的精神食粮着手。今天，在大多数傈僳族地区，有的家庭因贫穷买不起电视机，有的家庭因不懂汉语，听不懂电视节目里的普通话。所以，人们的精神娱乐内容单一、枯燥，信教群众的主要活动是在星期一、三、六晚上和星期天到教堂做礼拜、听《圣经》故事；不信教的群众则围在一起，喝酒、打麻将、赌博。笔者认为，考虑到汉语一时难以在傈僳族山寨普及，短期内无法提高傈僳族的汉语水平等原因，国家可以用老傈僳文字出版一些有关伦理道德、婚姻家庭与和谐社会建设内容的书籍，当然还有宇宙天体、自然科学、养殖、医药、嫁接、生理卫生、法律等相关内容的书籍，集娱乐性和知识性于一体的科普读物，免费送进傈僳族地区，让他们除了看到《圣经》和赞美诗内容外，也了解有关科学内容的东西，在加强精神文明建设的同时，用科学的思想来武装他们的头脑。另外，加大怒江州电视台傈僳语频道的资金投入，增加节目内容。在宣传党的政策和国家法律法规的同时，可以增加一些有关生育和性知识方面的内容，让人们了解卖淫嫖娼的危害。必要时，甚至需要翻译几部反映家庭婚姻和谐，讲述离婚对孩子、社会、国家影响等内容的电影和电视连续剧。

（二）强化教育，特别是九年制义务教育

“百年大计，教育为本。”教育是一个民族兴旺发达的根本，提高民族素质的唯一途径。在傈僳族地区，面对文盲较多、文化素质较低的情况，要把教育放在优先发展的地位，大力发展傈僳族的教育事业，特别要普及九年制义务教育。一要加大资金投入

力度，因为，虽然从2006年春季学期开始，党中央、国务院对农村义务教育阶段中小学实行了全部免除学杂费和补助公用经费的政策，但部分家庭还是付不起学生最基本的生活费，导致部分学生辍学在家。二要增加学校数量。傈僳族地区大都山高路远，孩子就读不方便，有的村寨只有三年级，四年级以后就必须到离家二十多公里的地方就读。三要增加教师数量，提高教师素质。教师紧缺是傈僳族地区教育的又一大难题，多数地方实行“一校一师”制，并且老师的素质普遍偏低，大多数还是代课教师，有的代课教师甚至初中都没有念完。四要延长双语教学的时间。有的地方小学还推行双语教学，初中就不再推行。从而，在初中阶段，多数孩子学习成绩较差，产生了厌学心理、逃学的现象，最后导致辍学。总之，想办法把适龄儿童尽量地留在学校接受教育，不但降低了他们早婚早育的现象，而且杜绝了因早婚而导致的离婚的可能，还提高了整个傈僳民族的文化素质。

（三）加强法制宣传和教育，大力普及《婚姻法》

法制宣传教育是提高傈僳族法律素质、推进依法治理基本方略实施、建设社会主义法治国家的一项基础性工作，是构建傈僳族地区和谐社会和全面建设小康社会的重要保障。通过大力宣传和教育，让人们知法守法，成为法律的自觉维护者而不是破坏者；让男性知道随意打骂别人是不对的；让人们知道吸毒贩毒对自己、家庭和国家的危害及影响。此外，《婚姻法》是调整我国婚姻家庭关系的基本准则，宣传贯彻《婚姻法》对于维护平等、和睦、文明的婚姻家庭关系，维护社会稳定，促进物质文明、精神文明建设和社会进步具有重要意义。要大力宣传《婚姻法》的基本原则和重要内容，特别是保护妇女、儿童、老人合法权益的规定，使这部基本法律真正做到在傈僳族地区家喻户晓，使傈僳民众，特别是妇女能够运用《婚姻法》维护自身合法权益。

同时，把握《婚姻法》基本原则，要与贯彻依法治国和以德治国方略相结合，调整婚姻家庭关系，既要束之以法，又要导之以德，要将法治与德治有机地结合起来，形成以自律为主、他律为辅的和睦稳定的婚姻家庭关系。

外因是事物发展变化的辅助条件，内因是事物发展变化的最终决定因素。傈僳民族是一个有着优良传统的民族。清代，他们义不容辞地为国家镇守边关，保家御敌；滇西大反攻时，他们又一马当先，冲在队伍的最前面，为抗战的胜利立下了汗马功劳。今天，在社会主义现代化建设的大潮中，在党和国家的帮助和支持下，相信傈僳族人民一定能发扬优良传统，发展经济、重视教育，提高民族的整体素质，为祖国边疆的稳定、民族团结和经济建设添砖加瓦。

西南边疆傈僳族地区小学教育问题探讨[①]

——对腾冲县猴桥镇傈僳族小学的田野调查

内容摘要：西南边疆傈僳族地区的小学教育普遍落后，教学质量较差，教学成绩不高，这不但阻碍傈僳民族整体素质的提高，而且不利于祖国西南边疆的稳定和社会主义现代化建设。本文以腾冲县猴桥镇胆扎、轮马和猴桥三个村的傈僳族小学为考察对象，通过实地田野调查，分析了边疆傈僳族小学教育存在的问题及其原因，并提出了建议和意见。

关 键 词：边疆　傈僳族　小学教育　问题

改革开放三十多年以来，傈僳族社会发生了翻天覆地的变化，在人们的生活水平不断提高的同时，教育事业也得到长足的发展，以怒江傈僳族自治州为例，2008 年，小学适龄儿童入学率达 96%，初中入学率上升到 91.5%，青壮年文盲率下降到 3%，兰坪、泸水、贡山三个县实现普九教育。[②] 但与邻居地区相比，边疆一线傈僳地区的教育，特别是小学教育尚存在诸多问题，前景不容乐观。这一问题引起了有关学者的关注，也发表了

① 在本文的调查与写作过程中，得到了蔡文辉主任、蔡万刚主任、郭生稳支书、杨书记及其三个村公所所有傈僳族同胞的大力支持，在此表示深深的谢意。

② 刘为民：《怒江州教育发展步伐加快》，载《云南日报》2008 年 1 月 5 日，第 2 版。

一些文章。[1] 但目前还没有相关问题的田野调查研究。

2008年6月中旬到11月中旬，笔者曾经多次到腾冲县猴桥镇三个傈僳族村的小学进行田野调查。本文正是在这次田野调查的基础上完成的。文章认为，语言障碍、家长落后的思想意识、教师自身素质偏低和孤儿、单亲家庭学生及特殊学生数量增多等原因是边疆傈僳族地区小学教育的主要问题。

一、三村及学校概况

猴桥村位于景色秀丽的槟榔江湖畔，距离猴桥镇政府所在地8公里，与缅甸第一特区县城——甘拜地山水相连，是一个典型的边境民族村。据2007年村人口统计显示，全村共有324户，1585人分散在13个自然村，其中，汉族21人，所占比例仅为1.32%，村民们称该村为“纯傈僳族”村。猴桥村有一所完小和两所单小共三所学校，分别是猴桥完小、灯草坝和黑泥塘小学。[2] 猴桥完小共有学生182人，包括学前班学生17人，缅甸籍学生5人，汉族学生3人。猴桥村黑泥塘小学有两个班，学生人数共30，灯草坝有三个班，学生人数共50，就读于这两个学校的学生都是傈僳族。

胆扎村位于猴桥镇北部，坐落在雄伟的狼牙山脚下，西、北与缅甸克钦邦接壤，距镇政府所在地20公里。至2007年末，全

① 李茂林：《傈僳族教育的现状及其对策》，载《民族教育研究》1997年第2期；马晓龙、徐东：《龙陵县木城彝族傈僳族乡基础教育历史与现状调查及对策研究》，载《保山师范高等专科学校学报》2006年第3期；任旭林、于萍等：《怒、傈僳、景颇族中、小学生认知水平研究及教育对策》，载《云南师范大学学报》2002年第6期。

② 单小是相对于完小来说的，也就是我们所说的“一师一校”或“两师一校”。

村共709户，3007人，其中，傈僳族1868人，占总人口的62%。胆扎村有胆扎、蔡家寨、旧街和熊家寨四所小学，胆扎小学是汉族学校，其余三所均为傈僳族人就读的学校。2008年9月，四所学校合并后，取名为蔡家寨小学，在校学生人数达449人，包括学前班83人。其中，傈僳族学生257人，占总数的63.3%。

轮马村位于猴桥镇北部地区，西与缅甸接壤，北与胆扎村连接，全村共有10个村民小组分布在11个自然村。据2006年5月村人口统计，全村共390户，1718人，傈僳族697人，占总人口的40%。轮马村有两所小学，即轮马完小和三岔河单小，在校学生人数共168人，傈僳族学生103人，占总人数的61.3%。[①]

二、教学情况

虽然，仅仅凭借考试成绩来衡量一个学校的教学水平和质量难免有所偏颇，但在一考定终身，分数决定命运的今天，成绩是一个重要的参考依据，能够相对比较客观地反映一个学生所学的东西，检验一个教师最终的教学成果。下面是笔者随意挑选的两个村三所小学2008年语文和数学水平测试成绩。

① 以上数据由猴桥、胆扎和轮马三个村委会提供。

表1 猴桥镇2008年傈僳族小学一至六年级语文和数学水平测试成绩统计表①

校名	年级	科目	参考人数	及格人数	及格率(%)	最高分	最低分	总评分②	与镇中心学校的总评分差
蔡家寨完小	一	语文	42	29	69	92	3	58.1	-24.2
		数学	42	33	78.57	96	31	77.83	-15.84
猴桥完小	一	语文	14	10	71.4	86	43	56.6	-25.7
		数学	14	14	100	96	68	95.82	+2.17
灯草坝小学	一	语文	19	6	31.6	85	3	41.6	-40.7
		数学	19	10	52.63	95	29	52.78	-40.89
蔡家寨完小	二	语文	36	33	92	97	31	90.6	-1.4
		数学	63	27	75	100	21	70	-16.9
猴桥完小	二	语文	18	12	66.7	97	3	66.3	-25.7
		数学	18	4	22.2	63	9	35	-51.9
黑泥塘小学	二	语文	17	13	76.5	91	32	69.5	-22.5
		数学	17	15	88.2	93	43	77.3	-9.6
灯草坝小学	二	语文	18	9	50	91	0	54.7	-37.3
		数学	18	8	44.4	100	16	48.7	-38.2
蔡家寨完小	三	语文	45	18	40	80	1	43.3	-27.1
		数学	45	33	73.3	93	5	65.8	-17
猴桥完小	三	语文	17	5	29.4	81	10	41.9	-28.8
		数学	17	16	94.1	88	41	71.3	-11.5
灯草坝小学	三	语文	23	6	26.1	83	13	37.6	-32.8
		数学	23	11	47.8	90	13	65.1	-26.7

① 这些数据由猴桥完小王根华校长及其中心学校的张副校长共同提供。

② 总评分的计算方法为：学生参考率的20%＋优秀分数段率的20%＋及格率的30%＋平均成绩的30%。因此，总评分能比较客观地反映出一个班的教学情况，是考核教师的重要参考数据。

续 表

校 名	年 级	科 目	参考人数	及格人数	及格率（%）	最高分	最低分	总评分	与镇中心学校的总评分差
蔡家寨完小	四	语文	45	32	71.1	96	18	65.6	-18.6
		数学	45	21	46.67	95	5	52.06	-27.64
猴桥完小	四	语文	30	15	50	85	18	51.5	-32.7
		数学	30	8	26.62	91	9	38.70	-41
黑泥塘小学	四	语文	13	11	84.6	90	36	71.1	-13.1
		数学	13	5	38.46	76	17	40.68	-39.02
蔡家寨完小	五	语文	42	30	71.4	92	17	62.6	-21.7
		数学	42	5	11.9	89	8	31.7	-38.7
猴桥完小	五	语文	34	16	47.1	80	13	47.7	-36.6
		数学	34	14	41.2	86	26	44.8	-25.6
蔡家寨完小	六	语文	46	38	82.6	90	37	66.6	-9.7
		数学	46	19	41.3	93	8	47.9	-27.9
猴桥完小	六	语文	31	10	32.3	78	14	39.2	-37.1
		数学	31	6	19.1	85	3	34.4	-41.4

图表说明：本文主要选择了2008年胆扎村的蔡家寨完小和猴桥村的猴桥完小一至六年的学生成绩作为参考对象。黑泥塘和灯草坝小学属于猴桥村，由于学生人数较少，黑泥塘小学只得隔年招生，所以只有二年级和四年级，共两个班。灯草坝小学开办一至三年级，共三个班。因为轮马村的轮马小学属于傈僳族和汉族学生杂居的学校，笔者没有得到傈僳族学生的成绩数据，但王根莱校长介绍说，每个年级傈僳族学生的平均分要比汉族学生的低11分左右，情况与上表的情况差不多，甚至更糟。

通过这个表，我们可以看出：（1）猴桥、轮马和胆扎三个村小学生语文和数学的及格率和总评成绩相当低；（2）一到六年级，除了猴桥完小一年级数学总评成绩稍高外，三个学校学生的总评成绩与镇中心学校的总评成绩存在一定的差距，最小的差距为-

1.4分，最大的差距为-51.9分，平均差距为-26.59分。

三、教学质量和成绩较差的原因

笔者认为，猴桥镇傈僳族小学成绩不高、教学质量较差是由多方面原因造成的，但大体上可以从学生的语言障碍、家庭教育跟不上与家长落后的思想意识、学校的分散与教师个人素质偏低和孤儿、单亲家庭与残疾或特殊学生的数量较多等方面探讨。

第一，语言障碍是傈僳族学生学习成绩较差的首要因素。猴桥镇多数傈僳族小学的学前班较少，一开始进入学校读书的学生几乎不会讲汉语。因此，一、二年级的学生在课堂上基本听不懂老师所讲的内容。在胆扎、猴桥和轮马三个村8所学校的40个老师中，包括代课教师在内，傈僳族老师也只有8人。傈僳族老师固然可以进行双语教学，但谁也不愿意年复一年地重复教授一、二年级的课程，所以，双语教学也只是说说罢了，很难实施。在汉族老师的课堂上，大多数学生听不懂老师在说什么，老师更不知道学生是否听懂了，老师与学生之间不能很好地互动起来。这就造成教学进度极其缓慢、课堂教学质量不高，老师该教的内容、章节没有完成，学生该掌握的东西没有掌握，每一节课都要落下很多东西，欠下很多"债务"。这些"债务"就像滚雪球一样，日积月累，越来越大，最后到了老师与学生都举步维艰的地步。例如在四、五年级的课堂上，还看到老师忙着重新复习二、三年级的相关内容。这时候，学生感到迷茫，老师觉得彷徨。当然，最能体现语言障碍的是学生的语文成绩。一至三年级，学生的语文成绩普遍比数学差，四至六年级则反过来，学生的语文成绩普遍比数学成绩好，这从学生的总评成绩中可以看出来。据猴桥小学的王华根老师介绍，对于五、六年级的学生来说，最主要的还是作文成绩提不上去，有的同学错别字太多，有

的语法错误太明显，65%的学生都能把语文基础知识部分考及格，但是写作部分的及格率不到20%。

第二，家庭教育跟不上及家长落后的思想意识是影响学生学习成绩的又一因素。首先，父母自身文化素质普遍偏低，无法辅助孩子学习。据调查，猴桥、轮马和胆扎三个村已婚傈僳族父母文盲较多，占已婚人数的63%，小学毕业的家长占17%。因此，大多数父母无法了解、掌握孩子的学习情况，更不用说辅导孩子的功课了，从而起不到监督和督促孩子学习的作用。其次，在近65%的父母眼里还存在读书无用论的思想，他们认为孩子在学校读书，学习不好，考不上大学，而书读多了，休闲多了，体力也不行了，不能干农活。用他们的话说就是孩子读书越多，越懒惰越馋，越没有体力干活，还不如早早地回家帮助父母做家务活，还不用花钱，真是一举两得的事。当地流传着这样一句歌谣："把书读，父母哭"苦"，不读书，把钱省了还放猪，过年就买新衣服。"再次，父母落后的思想意识，不关心孩子的学习。据调查，97%的父母不会主动与老师沟通，更不会到学校找班主任或科任老师，询问自己孩子的学习情况和在学校的表现。在调查期间，笔者亲眼看到部分家长即使送孩子到学校遇见老师，他们也不会主动与老师打招呼。据王根华校长介绍，有的家长甚至对老师的家访感到厌恶。他们认为，老师家访就表示孩子的学习不好，或其他方面出了问题，总之是一件见不得人、不光彩的事情，让他们觉得在村里无地自容、低人一等。另外，如果老师象征性地体罚学生，比如，黑泥塘小学的李老师因为几个学生听写时，写不出生词和不会背诵，要求他们课后留下来继续听写生词和背诵。这时，有的家长就不高兴了，亲自到学校找李老师理论。[①] 蔡家寨小学一年级的一个学生在校外偷了别人的东西，老

① 猴桥村主任蔡文辉（傈僳族）讲述。

师批评教育了孩子几句，家长竟然跑到学校来骂班主任，说班主任没有管理好他的孩子。[1]

教育是家庭和学校双方面的事情，缺少了大多数家长的理解、支持与配合，老师的工作真如逆水行舟，学生的成绩提高难度大，教学质量也搞不上去。

第三，学校的分散和教师自身素质偏低也是影响教学质量和学生成绩的一个重要因素。由于战争和自身游耕生活等原因，历史上，傈僳族是一个不断迁徙、流动的民族，多少年来，他们从四川的雅砻江流域一直迁徙到缅甸和泰国的北部。在迁徙的过程中，只要一找到适宜人居住的地方，他们就停留下来，开垦荒山、种植粮食，讨生活。迁徙造成了傈僳族村庄的分散，从而导致了学校的分散，一师一校的学校的数量增多。在笔者调查的三个村中，共有单小 8 所，距离村镇最远的单小是黑泥塘小学，达 18 公里。学校的分散，一方面不利于集中教育和管理，教育成本相应提高；另一方面，这些学校多数位于边远山区，气候恶劣，交通、生活不便，教学艰苦，很多老师望而生畏，不愿前往任教。于是，在这些学校出现了大量的代课教师，8 所学校中共有 7 名是代课教师，占教师总数的 30%。部分代课教师的素质偏低，有的甚至连初中都没有毕业，无法进行正常的教学活动。另外，猴桥镇实行聘任制，即由中心学校聘请各个小学的校长，然后再由各个小学校长聘请各个学校的科任教师。于是，教学经验丰富、教得好的老师被靠近集镇附近的学校聘请，教学经验欠缺和年老体弱的老师就只有到相对远一些的小学任教。最后，素质较差的老师就被派往条件艰苦的单小了。好的教师往好的学校流动，让更多的学生享受到更好的教学资源，这也可以理解。但是，越落后的小学，教师素质越差，教学质量和成绩越低，久而

① 胆扎村蔡家寨小学二年级甲班班主任杨自蓉（汉族）老师讲述。

久之就形成了恶性循环。在笔者调查的三个村的学校中，个别老师不但不能控制正常的课堂秩序，连学生问他的一般难度的数学题目都解答不了，更有的老师不知道声母和韵母的区别，这样的老师教一个班就极有可能毁了一群孩子。

不可否认，教师的自身素质在教学活动中至关重要，并起着决定性的作用。而恰恰是由于部分老师的业务素质偏低，影响了猴桥镇傈僳族小学的教学质量和学生成绩。

第四，孤儿、单亲家庭和残疾或特殊学生的增多是影响傈僳族学生成绩的又一个重要因素。就笔者统计的数字显示，在三个村的学校中，共有孤儿、单亲家庭和残疾或特殊学生 90 人。

表2　三个村的学校中学生家庭情况

类型 / 村名	孤儿（人）	单亲家庭学生（人）	重组家庭学生（人）	残疾学生（人）[1]	特殊学生[2]
猴桥村	5	9	5	4	8
轮马村	5	9	4	1	5
胆扎村	10	24	9	1	11
合计	20	22	18	6	24

① 六个学生中，三个患有小儿麻痹，两个有患有痴呆症，一个不知道得了什么病。

② 特殊学生指智障学生，如蔡家寨小学的学生熊某（傈僳族）已经 12 岁了，但他的智力发育只相当于正常孩子 5 岁的智力，只会写自己的名字。有的孩子已 7 岁了，但是还不会说话，仅仅会发出“爸爸”和“妈妈”两个词的音。

由于父母离婚、逃婚和因吸毒死亡等原因，三个村出现了许多孤儿、单亲和重组家庭的学生，共计60人；另外，三个村还出现了30个傈僳族残疾和特殊学生。因为家庭的缺失，无人照顾以及自身的缺陷，这些孩子缺衣少食，无法像其他学生一样正常地生活和学习，成绩普遍较差。多数孩子的语文和数学两科的成绩加起来不足50分（满分为200分），个别孩子还出现两科都是零分的现象，这严重地阻碍了学校教学质量和学生成绩的提高。有的老师认为，傈僳族结婚年龄小、吸毒和饮酒等是导致残疾与特殊学生较多的主要因素。

第五，其他因素。当然，还有其他一些因素也影响到了傈僳族地区的小学教育。如老师课程多，容易疲劳。由于学校分散，班级多、教师少，现在，三个村子8所学校的老师，除了校长和主任外，多数老师都是每人带一个班，语文、数学和科学等课程都由一个老师担任。每天8节课，5天共40节课。一个星期下来，弄得多数老师疲惫不堪、精神恍惚，如此教学质量难以保证。

此外还有个别教师的偏见。不可否认，由于傈僳族地区经济普遍比较落后以及其他如酗酒、吸毒等自身的问题，个别教师对傈僳族学生还存有偏见的思想，以至于影响了教学。猴桥小学番老师介绍，1999年黑泥塘蔡家寨的6个学生集体不来上课，老师多次到家里动员，最后还是不来。多年以后，这些人都结婚成家了。一次偶然的机会，番老师问这些人当年为何集体退学，一个学生回答说，因为有一个老师说过他们笨得像猪一样，讨厌他们。①

---

① 猴桥小学番老师讲述。

四、建议性对策

今天的教育就是明天的经济发展，特别对于小学教育来说，它在每个人的一生中起着至关重要的作用。目前，傈僳族地区中学生辍学人数增多，大学中傈僳族学生人数急剧减少，傈僳族干部队伍出现青黄不接的现象，这都与傈僳族地区小学教育环节的薄弱密不可分。边疆傈僳族地区的小学教育存在较多的问题，而这些问题又是各种社会问题的综合反映，受多方面因素的制约和影响。文盲的增多和个人素质较低，影响了边疆傈僳族地区的社会稳定和经济的进一步发展。针对猴桥镇的傈僳族小学教育存在的问题，笔者提出如下的建议和意见。

第一，鉴于民族地区条件艰苦，教师面临的问题复杂多变，肩上的担子重、责任大，可以考虑适当地增加教师的工资，提高待遇和补助，让好的教师能够进得来、留得住、待得长。但是，增加工资的额度应由当地的经济状况和财政收入来决定。就猴桥镇而言，完小的教师，如轮马、猴桥和蔡家寨的老师，每个月可增加 60 元左右；单小的教师，如三岔河、黑泥塘和灯草坝的老师，每月可增加 110 元左右。并规定单小的教师至少要在所属学校任教三年，三年内，如果某教师所教班级的语文和数学两门课程，只要有两年的期末考试成绩与镇内所有学校的同一年级相比较处于前三名的话，则三年后，该教师可以无条件调往镇中心小学任教。这让单小教师在辛勤劳动中有希望、有盼头。

另外，许多汉族教师来到傈僳族地区任教，处于另外一种文化中，肯定有文化上的碰撞，这就要求老师首先心态要端正，不能对个某民族存有任何偏见，更不能用鄙视的眼光来看待他们，认为他们的文化落后、野蛮。诚然，由于傈僳族的某些生活习惯，如嚼烟、饮酒等，看上去不卫生，二、三年级的学生常常不

修边幅，有时甚至满脸的鼻涕口水就来上课，这些都是不争的事实。但另一方面，我们要看到傈僳民族的优点和长处，如大多数傈僳族民众热情、诚实、耿直、豪爽，乐于与别人交朋友。因此，作为老师只有全面看待问题，才能端正思想和态度，才有爱岗敬业的精神，进而全身心地投入教学工作。

第二，语言障碍。语言障碍是傈僳族小学教育的最大问题。胆扎村主任蔡万刚先生认为，要解决语言障碍问题，最重要的是加强傈僳族学生和汉族学生之间的交流。于是，在各级政府部门的支持下，蔡主任和郭支书等人将胆扎村原来的胆扎、蔡家寨、旧街和熊家寨等四所学校合并，新合并的学校于 2008 年 9 月在新建的学校正式开课。这样不但有利于傈僳族学生对汉语的习得，而且有利于傈汉学生增进了解，有利于民族团结。对于一、二年级是否采用双语教学的方式进行授课，猴桥村主任蔡文辉先生则持否定态度。他认为，七八岁的傈僳族小孩已经基本能听懂汉语，要让他们从一年级开始就接受正规的汉语教学，以便学生以后能更好地适应中学教育。笔者也赞同蔡先生的这种说法，但前提是要在黑泥塘和灯草坝这些还没有开设学前班的学校开办学前班，大力加强学生的学前教育，因为如果没有学前教育，孩子一开始听汉语授课是比较困难的。学前班的教学任务就是学习汉语，这个工作可以由代课教师完成。但由于家庭贫困等原因，部分家长难以支付每学期两百元的学前教育费用，所以不愿意把孩子送到学校进行学前教育。鉴于以上情况，笔者认为，学前教育所产生的费用由村里和镇里共同负担，各承担 50%。虽然学前教育不属于国家的九年义务教育，但在民族地区，只能因地制宜、特事特办。

另外，作为置身于傈僳族地区的汉族老师来说，学习一些当地民族的生活语言是有百利而无一害的事。一来有利于教学的顺利开展；二来可以在更大程度上得到学生的认同。因为从认同的

角度分析，语言认同为认同的第一要素。傈僳语习得的途径多种多样，可以跟同一个学校的傈僳族同事学习，可以跟傈僳族学生学习，反正都是茶余饭后的事，也不用专门花时间。

古人云，知彼知己，方能百战不殆。教书育人也一样，教师只有了解学生的情况、掌握他们的脾气性格，才能做到因材施教、对症下药，教学工作才能达到事半功倍的效果。因此，县教育局可以编著一本有关傈僳族历史、文化方面的小册子，特别是有关傈僳族“刀杆节”的内容，分发到傈僳族地区的各个老师手中，让他们加深对傈僳族历史文化的了解。

第三，教师自身素质。在有的地方，如果教师教学质量太差，上课时学生会把老师轰下讲台，家长也会找相关部门理论，要求更换教师。但在傈僳族地区，绝大多数学生和家长还没有意识到问题的严重性。有的村领导已经发现了这个问题。猴桥村的村长蔡文辉先生认为，教师的自身素质偏低是猴桥村学校学生成绩较低的原因之一。当笔者询问如何解决这一问题时，蔡先生说，可以让那些教不好的老师回家休息，从他们的工资中拿出50%，再去请大学毕业一时找不到工作的学生来顶替他们。这样，教不好的老师可以闲着领取另一半工资，找不到工作的大学生也有事情做了，关键是傈僳族孩子的成绩也有了保证，真是一举三得的好事。蔡村长的想法是有道理的，但这样做显然没有先例，国家法律也不应许。笔者认为，县教育局可以出台相关政策，让那些确实没有能力教好书而年龄又在五十岁以上的老师提前退休；责令四十岁以下的教师限期学习整改，并开办培训班，帮助他们提高业务能力；对于四十岁到五十岁的老师来说，不能让他们再教授数学和语文等主要科目。

第四，家长的自身素质和思想意识问题。笔者认为，傈僳族家长自身素质的提高和思想观念的转变将是一个漫长的过程，而这个重任将落在村领导的身上。作为村里的领导，他们见多识

广，站得高、看得远，在傈僳族民众中有一定的声望，群众能够听取他们的意见。例如，听说课后老师留学生背诵课文和听写生词，家长就去找老师理论后，蔡文辉主任就找到孩子的家长说服教育。他说，这样的老师打着灯笼都难找，好老师呀！我们应该大力支持他们的工作，不能拖后腿。蔡万刚主任在胆扎村的三年“禁毒战争”中表现可嘉，他六亲不认，亲自把自己吸毒的哥哥抓去戒毒所。正是因为他深明大义，知道毒品对于民族的危害巨大。所以，傈僳族地区家长们自身素质的提高和思想观念的转变，得依赖当地傈僳民族的精英，他们起到带头和榜样的作用。

五、结束语

猴桥村傈僳族小学教育状况是整个傈僳族地区教育的一个缩影。小学教育的落后已经影响到了傈僳族的初中、高中以及高等教育。为说明问题，我们根据 1993 年的统计资料，把怒江傈僳族自治州的万人平均在校人数与全国的万人平均在校人数作一比较。

表 3　万人平均在校人数对比表①

各级各类学校	本科	中专	中师	高中	初中	职中	小学
全国万人平均在校人数	12	15	5	61	325	215	1 075
怒江州万人平均在校人数	3.44	11.3	15	42.9	238.2	2.9	1 280

从上表可以清楚地看出，小学生万人平均在校人数还略高于

① 李茂林：《傈僳族教育的现状及其对策》，载《民族教育研究》1997 年第 2 期。

全国万人平均在校人数，但越往上走，万人平均在校人数就越低，到了大学，这个数字就相差甚远。中央民族大学是少数民族的最高学府，据统计，从1978年至1996年的19年中，共有14个傈僳族的学生就读于中央民族大学的中专、大专、本科和攻读硕士研究生，平均一年还不到一人能进入中央民族大学这所少数民族自己的最高学府。[①]

教育的落后，导致了傈僳族整体素质偏低及其各行各业傈僳族人才的匮乏，进而阻碍了傈僳族地区社会经济的发展，引发了各种社会问题。因此，在傈僳族地区，教育问题的解决是势在必行、刻不容缓的。

---

① 李茂林：《傈僳族教育的现状及其对策》，载《民族教育研究》1997年第2期。

后　记

经历了无数个夜晚的挑灯夜战和卧枕难眠后，《傈僳族历史文化探幽》一书终于尘埃落定，与读者见面了。在沾沾自喜的同时，心中不免有几丝遗憾。喜的是，作为自己的第一个成果，本书不仅是对我以往学习和研究的一个阶段性总结，而且还寄托着我对于未来的无限希望；遗憾的是，本书还有一些不尽如人意之处，但由于种种原因，却只能留待以后再加以修改完善了。

站在巨人的肩上才能够看得更高、更远。在本书写作的过程中，我引用了许多专家、学者的研究成果。这些成果就像一片片五彩缤纷的贝壳散落在海边沙滩上，闪闪发光，而我所做的工作，仅仅是把这些美丽的贝壳捡起来，然后连接成一串漂亮的珍珠项链。在此，对所引用资料的作者说声“辛苦了”，以示谢忱。

作为傈僳族的一员，我无比荣幸，并为祖先千百年来创造的丰富多彩的文化感到骄傲和自豪。但同时，又为我们缓慢的发展速度而感到忧虑和揪心。特别是今天，在改革开放的浪潮中，傈僳族明显有些落伍了，傈僳族社会中有些东西甚至显得与当今社会主流格格不入。可能有些同胞会批评我了：说我在贬低、诋毁傈僳族，在揭傈僳族的伤疤。而我以为，一个人或者一个民族如果不敢正视自己的缺点，那才是最大的悲哀，而唯有发现自己的缺点时，他才可能会有改进的希望和机会。正是基于这一认识，我在《傈僳族历史文化探幽》一书中，既从不同侧面和角度阐述了傈僳族文化精华的一面，也同时揭示了其存在的不足。在对

傈僳族传统文化的传承过程中，我们要取其精华、去其糟粕，摒弃那些与社会主义现代化建设不相适应的东西。我坚信，在党和政府的关心和帮助下，经过傈僳族全体同胞的共同努力，傈僳族地区的经济一定会繁荣昌盛，傈僳族的事业一定会兴旺发达，傈僳人民一定会过上幸福美满的生活。

本书的写作，首先要感谢保山学院书记杨耀程先生、校长蒋永文先生以及其他领导的鼎力支持；感谢张国儒、邓忠汉两位教授；感谢政史系领导张吟梅、陈团英、何光文、王国强及全体老师。在我硕士毕业之际，正是保山学院接纳了我，不但帮助我解决了家属的工作，还给予了我带薪读书的优厚待遇，极大地减轻了我的经济负担，解除了我的后顾之忧，为我的学习和研究提供了有力的物质保障。美国前总统肯尼迪在他的就职演说中曾经这样说：不要问你的国家能为你做什么，而要问你能为你的国家做什么。为此，我常常提醒自己和告诫爱人，每天都要带着感恩的心去工作，不迟到，不早退，并按时按量地完成自己的工作，以此来报答学校、社会和祖国。

其次，还要感谢许多老师、朋友及傈僳族同胞，因为本书凝聚着他们的汗水、心血和期望。在他们当中，我首先要感谢我的导师——云南大学人文学院著名的东南亚民族历史专家何平教授，感谢他多年来对我的精心指导。何老师献身学术的精神和严谨的治学态度为我树立起了一个真正的学者的典范和榜样，一直激励着我不断努力前进。我还要感谢保山市政协前主席胡应舒先生、怒江傈僳族自治州州长侯新华先生及云南民族大学李教昌、鲁建彪老师等傈僳族同胞，感谢保山市民宗局郭朝廷叔叔、保山市人大工委左发桑叔叔及保山市防空办徐学武二哥，感谢他们对我的拳拳教导和提携。我还要感谢我的师姐庞海红、师兄罗圣荣和陈真波，感谢他们对我生活上的关心、照顾以及学习上的帮助。感谢好友付春、于晓燕、朱永、马海逵、李为军、杨钦、孟

从彪、戴有贵、张菊花、何金寿、柯文美、刘建忠、熊长旺、段春华、余约书，感谢他们对我的鼓励与支持，特别是朱永对本书提了大量的可行性意见和建议，并做了实际修改工作。

最后，在腾冲县猴桥镇傈僳族村寨的田野调查过程中，傈僳族同胞们给予了我大力帮助和支持，再次对他们表示真诚的谢意。在这里，特别要感谢胆扎村蔡万刚主任、郭生稳支书及其蔡能强、蔡玉长、蔡石广和小余等傈僳族同胞；感谢猴桥村蔡文辉主任及其欧文龙、余文辉、小余、蔡哥等傈僳族同胞；感谢轮马村杨支书。感谢他们的热情接待。感谢猴桥、轮马、胆扎三所学校所有的老师和同学们的支持与配合，特别感谢猴桥完小王根华校长。本书能够顺利出版，还要感谢云南大学出版社领导的支持和责任编辑为此书所付出的辛劳。

本书中，有些内容是我的博士论文《泰国北部傈僳族群社会发展与文化变迁研究——以本拉木村为个案》的有机组成部分，也是我今后对东南亚傈僳族历史文化进行研究的一个新起点。由于时间仓促，加之自己才疏学浅，书中难免会有不足和错漏之处，因此，我诚恳地希望能得到广大专家、学者的批评指正，你们的监督和鞭策将是我继续学习和研究的动力。

侯兴华

2009 年 4 月于云南保山